This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Gefesselter Prometheus.

Eumeniden.

DES

AESCHYLOS

GEFESSELTER PROMETHEUS.

GRIECHISCH UND DEUTSCH

MIT EINLEITUNG, ANMERKUNGEN

UND DEM

GELÖSTEN PROMETHEUS

VON

G. F. SCHOEMANN.

GREIFSWALD.
BEI C. A. KOCH.
1844.

irrig aufgeben zu sollen, sei es von den Wortfüh rern einer gewissen exclusiven Partei, die es ihre Interessen gemäss findet, dem heidnischen Alterthum überhaupt Nichts von wahrer und echter Religiosi tät zuzugestehn, um die Beschäftigung mit ihm al eine der christlichen Gesinnung gefährliche verdäch tigen zu können. Freilich haben im Alterthume, wi in andern Beziehungen so auch in dieser, die ver schiedenartigsten und entgegengesetztesten Richtun gen nicht weniger stattgefunden, als in der neuer und neuesten Zeit: aber wer nur die zunächst am Wege liegenden Erscheinungen einseitig und ober flächlich kennen gelernt hat, der sollte sich billig eines so allgemein absprechenden Urtheils enthalten Mir ist es Ernst gewesen, einen der vorragendsten und bedeutendsten Geister unter jenen Heiden, und einen solchen, der die religiöse Ueberzeugung der Besseren und Weiseren seines Zeitalters am voll kommensten und kräftigsten ausgesprochen hat, ver stehen zu lernen; und wer nicht mit gleichem Ernste sich um ihn, und gerade in jener Beziehung, bemüht hat, dem kann ich keine Stimme über meine Arbeit zu gestehn, soviel er auch anderswoher über die antik heidnische Gesinnung, den Mangel an Demuth vor Gott die Ueberschätzung des Natürlichen u. dgl. aufgelesen haben mag. Diejenigen aber, denen es wirklich um Erkenntniss des Wahren, nicht um Behauptung ge-

wisser Meinungen zu thun ist, bitte ich, sich durch den Widerspruch, den ich erfahren werde, nur um so mehr bestimmen zu lassen, die Gründe meiner Behauptungen, die ich überall mit der erforderlichen Ausführlichkeit dargelegt habe, mit eigenen Augen unbefangen zu prüfen, wo ich denn wegen des Ergebnisses unbesorgt sein zu dürfen glaube. . . . .

Die vollständige Entwickelung meiner Ansicht über den Sinn, in welchem Aeschylos die Prometheusfabel aufgefasst und behandelt habe, musste nothwendig auf Ermittelung des Inhaltes der verlornen Tragödie, des gelösten Prometheus, hinauslaufen, und soweit ich auch von der Einbildung entfernt bin, die Form dieser Tragödie aufgefunden zu haben, so bin ich doch über den Inhalt selbst vollkommen ausser Zweifel. Ich habe nun den Versuch gewagt, diesen Inhalt nicht bloss im Allgemeinen anzugeben, sondern ihn auch in eine bestimmte dramatische Form einzukleiden, die sich der antiken wenigstens näherte. Wie viel in der ganzen Haltung und Behandlungsweise doch modern sei, und wie anders auch wesentlich übereinstimmende Gedanken vom Aeschylos vorgetragen sein würden, weiss schwerlich Einer besser als ich selbst. Dennoch schien mir dies kein Grund, eine mit Liebe gemachte Arbeit zu unterdrücken; ich hoffte vielmehr, dass sie mit allen ihren Mängeln doch wohl

Einem und dem Andern nicht unerfreulich sein möchte
Wenn ich nun aber diesen Versuch bekannt machte
so konnte ich nicht umhin, dem deutschen gelöste
Prometheus auch den Gefesselten im deutschen Ge
wande mitzugeben, so gewagt es mir auch schei
nen musste, nach einem Vorgänger wie Droyse
mit einer neuen Uebersetzung der Aeschyleische
Tragödie aufzutreten. — Nach welchen Grundsätze
übrigens meine Uebersetzung gearbeitet ist, habe ic
an manchen Stellen der Anmerkungen gelegentlic
angedeutet. Natürlich habe ich nach Treue gestrebt
aber die wahre Treue schien mir nicht in ängstliche
und kleinlicher Nachbildung unwesentlicher und ge
ringfügiger, meist durchaus zufälliger Einzelheiten z
bestehn; vielmehr habe ich dergleichen nicht selte
auch wo es ohne Schwierigkeit zu copiren gewe
sen wäre, absichtlich verschmäht, wenn es mir i
der Nachbildung einen andern Eindruck als im Ori
ginal zu machen schien. Dem treuen Uebersetze
denk' ich, muss der Gesammtkörper des Satzes, de
Gesammtbau der Rede höher gelten, als die einzeln
Structurform oder der einzelne Ausdruck: der Ge
sammtrhythmus der Verse höher als die einzelne
Füsse. Er muss deswegen oft im Einzelnen unge
treu scheinen, um im Ganzen desto getreuer zu sei
Dass eine Uebersetzung eines alten Classikers sic
lesen lasse wie ein heutiges Original, ist freilic

eine thörichte Forderung, die nur durch eine entstellende Modernisirung zu erfüllen sein würde; aber das darf gefordert werden, dass, was im Original natürlich, schön, ansprechend, gediegen und kräftig *geformt* und gesagt ist, in der Uebersetzung nicht steif, missgestaltet, abstossend, haltungs- und kraftlos werde. In wie weit es mir nun möglich gewesen sei, diese Art von Treue zu erreichen, muss ich denen, die wirklich wissen, worauf es dabei ankommt, zu beurtheilen überlassen. Um das Urtheil zu erleichtern, habe ich es für zweckmässig gehalten, *meiner* Uebersetzung gleich das Original selbst gegenüberzustellen, und zwar um so mehr, da ich mich an mehreren Stellen veranlasst fand, von allen vorhandenen Ausgaben abzugehn und mir den Text für meine Uebersetzung selbst erst zu constituiren. Hierdurch sah ich mich aber auch in die Nothwendigkeit versetzt, ausser den Anmerkungen, die über meine Auffassung schwieriger und von Andern anders verstandener Stellen oder über mein Verfahren in Behandlung der metrischen Form Rechenschaft gäben, auch solche beizufügen, die an den kritisch anstössigen Stellen die Gründe, weswegen ich diese oder jene Lesart vorgezogen oder eine und die andere fremde oder eigene Conjectur aufgenommen habe, auseinandersetzten. In Beziehung auf diese letztern wiederhole ich hier, was ich auch schon in den

Anmerkungen gesagt habe, dass ich sie durch die Aufnahme in den Text keinesweges als unzweifelhafte habe bezeichnen wollen. Vielmehr manche habe ich nur deswegen aufgenommen, weil mein Text und meine Uebersetzung doch miteinander übereinstimmen mussten, und entschieden Verderbtes, Unverständliches und Unübersetzbares nicht stehen bleiben durfte, sondern dem, wenn auch nicht Gewissen, so doch wenigstens Verständlichen und Angemessenen weichen musste. Dies wird man bei einer Ausgabe wie die gegenwärtige sich denn auch wohl gefallen lassen, sowie ich meinerseits gerne anerkenne, dass ich mir in einer eigentlich kritischen und ausschliesslich für Philologen bestimmten Ausgabe jene Freiheit nicht würde haben erlauben dürfen. Eine solche Ausgabe will aber die meinige nicht sein, ebensowenig als die Anmerkungen darauf Anspruch machen, für einen vollständigen Commentar zu gelten. Kommt dennoch Mehreres in ihnen vor, was durch den Zweck einer Rechtfertigung der Uebersetzung oder des gegebenen Textes nicht eigentlich gefordert war, so habe ich Nichts dagegen, wenn man dergleichen als Parerga ansieht; ich schmeichle mir indessen mit der Hoffnung, dass Manchem auch diese Zugaben nicht unwillkommen sein werden.

Greifswald, im Oktober 1843.

Einleitung.

Unter allen auf uns gekommenen Werken der griechischen Poësie ist keines, welches an Grossartigkeit und Bedeutsamkeit mit dem Prometheus des Aeschylos verglichen werden dürfte, keines aber auch, welches vielfältiger missverstanden und auf eine der Denkart und Gesinnung seines Urhebers so ganz entgegengesetzte Weise aufgefasst worden wäre. Zwar ist ein richtigeres Verständniss bereits von Manchem angedeutet und theilweise auch wohl begründet worden [1]); aber weil noch keine erschöpfende und alle Momente der Beurtheilung umfassende Erörterung gegeben worden ist, so hat auch die Wahrheit den Irrthum bisher nicht zu besiegen vermocht, und wir sehen fortwährend, wie die alten Missverständnisse aufs Neue wiederholt, ja selbst überboten werden. Die gegenwärtige Arbeit ist in der Hoffnung unternommen, dass es gelingen könne, unwiderleglich darzuthun, wie den Dichter weder der Vorwurf treffe, eine jedenfalls höchst bedenkliche Anwendung von Götterfabeln zu bloss poëtischem Zweck, ohne Rücksicht auf religiöse Bedeutung, gemacht, noch auch der, sich in eine frevelhafte Opposition gegen den Glauben seines Volkes gesetzt, oder eine, wenn

auch muthige, so doch in Wahrheit trostlose Empörung gegen die der Menschheit durch eine höhere Macht gesetzten Schranken verherrlicht zu haben, sondern wie er vielmehr auch die Prometheusfabel sicherlich in keinem andern Sinne behandelt habe, als in dem, der uns aus seinen andern Werken anspricht, dem Sinne wahrer Religiosität und inniger Ehrfurcht gegen die Götter, und in dem lebendigen Bewusstsein, wie nur in liebender und vertrauender Hingebung an die höchste Weisheit und Güte der Mensch den Halt und Frieden seiner Seele zu finden vermöge. Und trügt mich meine Hoffnung nicht, so wird auch dieses vielverkannte Werk einen neuen Beleg der Wahrheit geben, die freilich nur oberflächlicher und einseitiger oder befangener Betrachtung entgehen kann, dass die vorragendsten Geister des Alterthums meistens auch die frömmsten der Gesinnung und die erleuchtetsten der religiösen Erkenntniss nach gewesen sind, und dass überhaupt die antike Welt nicht, wie man oft genug hören muss, als der Gegensatz des Christenthums, sondern vielmehr als eine Vorbereitung zum Christenthum angesehen zu werden verdient, und jene Heiden, da sie höherer Offenbarung entbehrten, dennoch durch den ihnen verliehenen Geist edlerer Menschlichkeit und das davon unzertrennliche Sehnen und Streben nach dem Göttlichen wenigstens zu einer Vorahnung der Wahrheiten geführt worden sind, deren trostreiche Gewissheit erlangt zu haben eine spätere Zeit sich ihnen gegenüber wohl glücklich preisen, aber schwerlich zum Verdienst anrechnen noch in selbstgefälliger Verblendung sich für besser und der Gottheit wohlgefälliger als jene achten darf.

In dem Mythus von Prometheus, seiner Empörung gegen den höchsten Gott, seiner Strafe und seiner Erlösung sind die Vorstellungen der Griechen über das Grundver-

hältniss der Menschheit zur Gottheit niedergelegt. Seine ältere Form, wie wir sie bei Hesiod finden, zeigt uns den gleichsam noch stammelnden Versuch des religiösen Bewusstseins, auszusprechen, was ihm dunkel vorschwebt, und wofür es den rechten Ausdruck nicht zu finden weiss. Wir sehen eine Ahnung der Wahrheit, aber verdunkelt und getrübt durch die Vorstellungsweise einer noch unentwikkelten sittlichen und religiösen Erkenntniss: Reines und Unreines, Heiliges und Unheiliges in einander gemischt und das Wahre in unangemessene Form gekleidet und unkenntlich gemacht. Aeschylos hat den Kern des Mythus ergriffen und seine wahre Bedeutung darzustellen versucht; freilich auch er nicht frei von den Missgriffen, die aus der anthropomorphistischen Vorstellungsweise seiner Religion nothwendig folgten, aber doch in echt religiösem Sinne, und in einer Weise, die der Wahrheit so nahe kam, als es überhaupt dem menschlichen Geiste, ohne höhere Erleuchtung, ihr nahe zu kommen möglich war. Was wir von seinem Werke übrig haben, ist leider nur ein Bruchstück, und eben deshalb vielfältigen Missverständnissen ausgesetzt; aber es liegen doch theils in diesem Bruchstück selbst, theils in andern Werken des Dichters, theils endlich in dem, was wir von den religiösen Ansichten der mit ihm auf gleichem Standpunkte stehenden Zeitgenossen wissen, Andeutungen genug vor, aus welchen sich über dasjenige, was er in den verlornen Theilen seines Werkes, namentlich in dem Schlusstheile, dem gelösten Prometheus, auszusprechen gesucht habe, ein sicherer Schluss ziehen, und somit, wenn auch freilich nicht eine Wiederherstellung der grossartigen Composition, so doch wenigstens eine Ueberzeugung von ihrer Tendenz und ihrem wesentlichen Gehalte gewinnen lässt. Unsere Aufgabe fordert demnach, zunächst das vorhandene

Stück, den gefesselten Prometheus, einer genau ins Einzelne gehenden Betrachtung zu unterwerfen, die falschen Deutungen mit Gründen zu widerlegen, und die theils in ihm selbst, theils anderswo gegebenen Spuren des Wahren zu verfolgen, um daraus zu möglichst sichern Ergebnissen über das Ganze zu gelangen.

Die Handlung unserer Tragödie fällt in eine Zeit, wo Zeus die Weltherrschaft erst unlängst den älteren Göttern, Kronos und den Titanen, abgewonnen hat. Prometheus gehört zu diesen und war Anfangs auch mit ihnen verbündet; doch da er von seiner Mutter Themis, der Bewahrerinn der ewigen Weltordnung, belehrt worden, wie nicht der rohen Gewalt, sondern der Klugheit zu siegen bestimmt sei, die Titanen aber, im übermüthigen Vertrauen auf ihre Kraft, den Rath der Klugheit verschmähen, so stellt er sammt seiner Mutter sich auf die Seite des Zeus, hilft ihm den Sieg über jene zu erkämpfen, sein so gewonnenes Reich zu ordnen und jedem der mit ihm verbundenen Götter sein Amt und seinen Wirkungskreis in der Weltregierung anzuweisen. Den Menschen bezeigt aber Zeus sich bei dieser neuen Ordnung der Dinge keinesweges hold und geneigt: vielmehr will er, wie wenigstens Prometheus behauptet, das vorhandene Geschlecht vertilgen und selbst ein anderes neues schaffen. Diese Absicht auszuführen wehrt ihm Prometheus. Er nimmt sich der dem Zeus missfälligen Sterblichen an, bringt ihnen das dem Hephästos heimlich entwendete Feuer und mit dem Feuer alle Künste, weckt ihres Geistes mannichfaltige Kräfte, entreisst sie so dem Zustande thierischer Rohheit und Hülflosigkeit, in dem sie früher gelebt hatten, und ausserdem befreit er sie von der bangen Voraussicht und Furcht des Todes, statt deren er ihnen blinde Hoffnungen einpflanzt, die sie des Todes vergessen

machen. — In wiefern nun Zeus durch dieses Thun des Prometheus gehindert worden sei, das Menschengeschlecht zu vertilgen, ob eigenes Bedenken ihn anders gegen die nun anders gewordenen Menschen gestimmt, oder ob eine höhere Macht ihren Untergang verboten und also in dieser Hinsicht auf Prometheus Seite gestanden habe, darüber finden wir bei dem Dichter keine Erklärung. Desto deutlicher aber sehen wir, wie Prometheus durch seinen Widerstand gegen Zeus und durch die Gaben, die er den Menschen wider dessen Willen zugewandt hat, sowie durch fortgesetzten Trotz und kecke Nichtachtung gegen den Herrscher, worauf manche Andeutungen anspielen, dessen höchsten Zorn gereizt und die Strafe verwirkt habe, mit deren Vollziehung unsre Tragödie beginnt.

Kratos und Bia (Gewalt und Kraft), die stets willigen Vollstrecker der Befehle des Zeus, und Hephästos, der Gott des irdischen Feuers und aller durch das Feuer wirkenden Künste, namentlich der Metallarbeit, führen den Prometheus herbei in eine öde Gebirgsgegend, dem Skythenlande zugehörig, am äussersten Nordwestrande der Erde. Hier muss Hephästos, obwohl ungern und voll theilnehmenden Mitleids, den anverwandten und befreundeten Gott mit starken Eisenbanden um Arme, Beine und Leib, und mit einem scharfen Keile durch die Brust an den schroffen Abhang eines Felsenberges fesseln. Die Regungen seines Mitgefühls werden von den begleitenden Dienern des Zeus mit roher Härte gescholten; sie treiben ihn ungestüm, das Werk, was ihm obliegt, genau und ohne Säumen zu vollbringen, und verweisen ihn drohend auf den strengen Gebieter, der jede Nichtachtung seiner Gebote mit schweren Strafen ahnde. Auch gegen Prometheus wenden sie sich und rufen ihm höhnend zu, wie er nun den verdienten Lohn seines Unge-

horsams und seiner gegen Zeus Willen den Menschen zugewandten Gaben empfange. Prometheus erträgt die Misshandlung ohne einen Laut der Entgegnung oder des Schmerzes, und nur erst, nachdem seine Peiniger ihn verlassen haben, bricht er sein Schweigen. Er ruft die Geister der Elemente, des Aethers und der Luft, der Ströme und des Meeres, die Mutter Erde und die allsehende Sonne zu Zeugen an, wie Schmähliches ihm, dem Gott, von Göttern widerfahre. Doch er fasst sich: nicht unerwartet sei ihm sein Leiden gekommen; er habe es vorhergesehen und wolle es tragen, so leicht er könne. Aber aussprechen muss er es: Wohlthaten habe er den Menschen zugewandt, ihnen das Feuer und mit ihm viele Künste und grosses Heil gebracht; und dies sei das Vergehen, um welches er solche Strafe leide. — Da nahen sich mit freundlichem Zuspruch die Töchter des Okeanos. Sie haben in ihren Grotten die Hammerschläge des Hephästos gehört; nun kommen sie herbei und sehen mit Entsetzen den gequälten Titanen, dem sie ihr Mitgefühl mit seinen Leiden und ihren Schmerz aussprechen über des neuen Herrschers Gewaltthaten gegen die früheren Götter, die er nicht ablassen werde zu erniedrigen, bis er entweder sein Herz gesättigt habe, oder bis er selbst von einem Andern seiner Macht beraubt sei. Diese Aeusserung fasst Prometheus auf und verheisst ihnen, dass sicher einst die Zeit kommen werde, wo den Zeus der Verlust seines Throns bedrohe; dass nur Er dann die Gefahr durch Mittheilung eines ihm bekannten Geheimnisses abwenden könne, dass aber Zeus dies nie von ihm erfahren werde, als wenn er ihn löse und ihm Busse thue für diese ihm zugefügte Schmach: eine Verheissung, die doch den Okeaniden allzukühn erscheint, als dass sie ihr glauben könnten. Dann beginnt Prometheus auf ihren Wunsch ihnen

zu berichten, aus welchem Grunde Zeus diese Strafe über ihn verhängt habe. Er erzählt von dem Kampfe gegen die Titanen und welche Hülfe er dem Zeus in diesem geleistet; wie er darauf sich der Sterblichen gegen ihn angenommen, sie vom Untergange gerettet, ihnen die ängstigende Voraussicht des Todes genommen und das Feuer zugebracht habe. Die Antwort des Okeanidenchors enthält eine leise Missbilligung der That des Prometheus, ohne indessen deutlich erkennen zu lassen, ob diese Missbilligung dem Ungehorsam gegen Zeus an sich selbst, als dem untergeordneten Gotte nicht geziemend, gelte, oder ob nur die Hintansetzung der Sorge für das eigene Wohl und die selbstvergessende Aufopferung für Andere als ein Mangel an Klugheit getadelt werden solle. — Prometheus will den Okeaniden nun weiter verkündigen, was ihm in Zukunft noch zu leiden bevorstehe; da erscheint der Vater Okeanos selbst. Auch er gehört den Titanen an, hat sich aber jetzt der Herrschaft des Zeus fügsam unterworfen. Ihm ist die Ursache, weswegen Prometheus leidet, nicht unbekannt; ja er selbst hat, wie wir von diesem hören, an dessen Thun für die Menschen Theil genommen, ohne jedoch dafür gleicher Strafe verfallen zu sein. Jetzt führt ihn der Wunsch her, sich dem Leidenden hülfreich zu erweisen: er spricht ihm zu, sich selbst zu erkennen, seinen Sinn zu ändern, den Trotz gegen den Mächtigern aufzugeben und sich der neuen Herrschaft zu unterwerfen: dann hoffe er, dass es ihm gelingen werde, auch den Zeus zu versöhnen und die Erlösung des Prometheus von ihm zu erbitten. Aber dieser verwirft jeden Gedanken an solche Versöhnung: Zeus werde ihm doch nicht Gehör geben; ja es sei zu fürchten, dass auch den Vermittler selbst sein Zorn treffen werde. So wolle er denn dulden, was ihm beschieden sei, bis dermaleinst Zeus' Sinn

sich ändere. Also muss Okeanos heimkehren, ohne seine freundliche Absicht erreicht zu haben; die Okeaniden aber stimmen einen Klagegesang an, welcher theils ihren eigenen Kummer über Prometheus' Leiden und Zeus' Härte, theils den Schmerz der gesammten Menschheit um seinen und der übrigen alten Götter Sturz ausdrückt. Prometheus dagegen, wie um sich mit dem Gedanken zu trösten, dass doch die That, um die er leidet, nicht fruchtlos und verloren sei, schildert in langer Rede, was alles das Menschengeschlecht ihm zu verdanken habe. Ein auch hier wieder geäusserter Tadel des Chors bleibt unbeachtet, und der ausgesprochenen Hoffnung, dass Prometheus, wenn er nur selbst sein Wohl nicht ausser Acht lasse, einst noch mit Zeus versöhnt und zu hoher Ehre erhoben werde, entgegnet jener mit der Hinweisung auf die ewigen Moiren und die rächenden Erinyen, deren Fügung, wie er selbst, so auch Zeus unterworfen sei; wogegen denn der Chor in einem Gesange seine eigene Gesinnung, fromme Verehrung gegen Zeus und die himmlischen Götter, an den Tag legt und die Qualen des Prometheus, der den Menschen zu Liebe sich gegen Zeus empört, so wie die Ohnmacht und Nichtigkeit der Menschheit den Göttern gegenüber schildert.

Jetzt erscheint Io, die Tochter des Argivischen Königs Inachos, des Sohnes des Okeanos, sie selbst also dessen Enkelinn, aber vom Aeschylos, wie auch sonst in der Mythologie, ganz als ein sterbliches Weib behandelt. Sie ist, so scheint es, ein zweites Beispiel von der Tyrannei und Ungerechtigkeit des neuen Götterkönigs. Zeus liebte sie und wollte sie umarmen; weil sie aber nicht sogleich seinem Willen gehorsam war, so gab er sie dafür den Qualen Preis, die der eifersüchtige Zorn der Here über sie verhängte. Mit umgewandelter Gestalt, von Schreckbildern

umhergetrieben, von Angst und Wahnsinn gestachelt, muss sie durch Länder und Meere rastlos umherschweifen: und so ist sie denn auch an diesen äussersten Rand der Erde verschlagen worden. Beide nun, sie und Prometheus, ergiessen sich in bittere Klagen über den Urheber ihrer Leiden, Prometheus aber verkündigt ihr, wie einst auch diesem Leid und Verlust seiner Herrschaft drohe, wie nur Er dies Geschik von ihm abwenden könne, wenn er aus seinen Banden erlöst werde, und wie diese Erlösung durch einen Nachkommen der Io werde vollbracht werden; zugleich weissagt er ihr auch ihr eigenes Loos, welche Irren ihr noch bevorstehen, wie sie endlich nach Aegypten gelangen und dort, von ihrer Verwandlung und ihrem Wahnsinne befreit, dem Zeus einen Sohn gebären werde, von dessen späteren Nachkommen Einer der ihm vom Schicksal vorbestimmte Erlöser sei. — Io, von neuem Wahnsinnsanfall erfasst, eilt von dannen, der Chor aber, ergriffen von ihrem Schicksal, spricht seine Gedanken und Empfindungen in einem Gesange aus: nur zwischen Gleichen ist Liebesverbindung beglückend; kein Heil bringt es, wenn der Niedere des Höheren, viel weniger wenn das sterbliche Weib des Gottes Gemal wird: möge darum meiner nie ein Gott liebend begehren: wär' es mir aber bestimmt, wie könnt' ich mich dem entziehen, da dem Willen des Zeus zu entrinnen Keinem vergönnt ist. — Und doch, entgegnet hierauf Prometheus, doch wird auch Zeus einst einer Liebe sich hingeben, die ihm den Thron kostet, wenn Ich ihn nicht rette. Dann soll sein Stolz gebrochen werden; dann soll er lernen, wie gar verschieden Königthum und Knechtschaft sei. — Solche Lästerung vernimmt der Chor mit Schrecken: er glaubt nicht an die Erfüllung solcher Voraussagung; er mahnt warnend den Lästerer, der Adrasteia ein-

gedenk zu sein. Aber dieser verachtet so kleinmüthige Gesinnung: mir gilt, sagt er, Zeus' Hoheit weniger als Nichts; möge er immerhin noch kurze Frist in seiner Herrlichkeit sich brüsten, lang wird er nicht mehr Herrscher sein. — Da erscheint Hermes, von Zeus gesandt, mit dem Befehl an Prometheus, ihm zu entdecken, von woher den Zeus jene Gefahr bedrohe. Prometheus entgegnet diesem Befehl mit höhnendem Trotz: er betheuert, dass Nichts ihn vermögen werde, sein Geheimniss zu enthüllen, dass er nie vor den Verhassten sich demüthigen werde: und als endlich Hermes, nachdem er vergebens den Starren durch milderen Zuspruch zu beugen versucht hat, mit härteren Martern droht, die ihn treffen sollen, so bietet er furchtlos auch diesen Trotz. Und so erfüllt sich denn die Drohung. In Sturmeswirbeln, unter Donner und Blitz, wird Prometheus sammt dem Felsen, an den er gefesselt ist, in den Abgrund hinabgeschleudert und versinkt mit dem Ausruf:

> O Mutter, du heil'ge, o Aether, des all-
> Durchdringenden Lichts umkreisender Born,
> Seht, welch Unrecht ich erdulde.

Dies ist der Inhalt unserer Tragödie; und wer, der den Eindruck, den sie macht, und also, nach der Intention des Dichters, auch zu machen bestimmt ist, sich unbefangen hingiebt, wer kann sich des Bekenntnisses erwehren, dass in der That Prometheus das allerschreiendste, das allerempörendste Unrecht erdulde? Ist nicht die Handlung, um die er gestraft wird, aus den edelsten und grossmüthigsten Motiven entsprungen? Erscheint nicht Zeus, der das Menschengeschlecht vertilgen wollte, der ihm die nothwendigsten Güter vorenthielt, als ein liebloser Tyrann dem menschenfreundlichen Titanen gegenüber? Ist nicht der Ungehorsam gegen solchen Tyrannen vielmehr preiswürdig

Tugend als strafwürdiges Vergehn? Zeigt nicht Zeus, indem er den Ungehorsam gegen ein liebloses Verbot an dem früher befreundeten Bundsgenossen so grässlich ahndet, sich ebensosehr von kleinlicher Eifersucht auf sein unumschränktes Herrscherrecht beseelt, als undankbar gegen die Dienste, die ihm vom Prometheus früher erwiesen worden sind? Und die andern Götter, die sich diesem Herrscher unterworfen haben, was sind sie anders, als entweder, wie Kratos und Bia, rohe und gefühllose Schergen seines despotischen Willens, oder, wie Hephästos, feige Schwächlinge, die aus knechtischer Furcht vor dem Mächtigern den Regungen ihres eigenen Innern nicht zu folgen wagen und, um nicht seine Rache zu erfahren, seinen Befehlen, wenn auch mit widerstrebendem Herzen, dennoch Gehorsam leisten, oder, wie Hermes, gesinnungslose Sklaven, die ohne eigenen Willen geschmeidig sich zu Allem leihen, was dem Gebieter beliebt? Und der wohlmeinende Vermittler Okeanos, der's darauf wagen will, eine Fürbitte für den Freund einzulegen, wenn dieser sich vor dem Tyrannen demüthigt, was ist auch er anders, als ein gutmüthiger Schwächling, der die sittliche Grösse seines Freundes gar nicht zu begreifen fähig ist? Endlich die Okeaniden, was ist ihre Theilnahme für den Prometheus anders, als das Mitleid weicher Seelen, die Keinen gern leiden sehn; ihre Klagen über die Härte, womit Zeus die alten Götter erniedrigt, was anders, als gemüthliche Regungen weiblicher Anhänglichkeit und gewohnter Zuneigung, die sie aber durch Darlegung ihrer Ergebenheit gegen den neuen Herrscher alsbald wieder gleichsam zu sühnen beflissen sind; und ihre Missbilligung der Handlungsweise des Prometheus, was will sie anders, als ihn mahnen, dass es nicht klug gethan sei, sich dem Mächtigern zu widersetzen und um

Anderer willen sein eigenes Wohlsein preiszugeben? — In der That, so lange man sich lediglich auf dem Gesichtspunkt hält, auf den unsere Tragödie uns stellt, so lange kann man schwerlich eine andere Ansicht fassen: man wird eingestehen müssen, dass alles, was edel und gross und der Liebe und Bewunderung werth ist, nur auf der Einen Seite erscheine, während auf der andern nur theils Kleinlichkeit, Schwäche, Gemeinheit, theils tyrannische Eigenmacht, hassenswürdige Undankbarkeit, empörende Grausamkeit sind. Und nun — auf jener Seite steht Prometheus, der Wohlthäter der Menschheit, auf dieser die olympischen Götter, und Zeus, der Herr des Himmels und der Erde: jener, ein Gott geringerer Ordnung, dem kaum hier und da in Griechenland ein Altar errichtet, ein Opfer dargebracht wird [2]; dieser der höchste Gegenstand aller Anbetung und Verehrung, zu dem Alle Hand und Herz erheben, dem zahllose Heiligthümer und Feste geweiht sind, der sich Vater von den Menschen nennen lässt. — Welch ein Abgrund von Unbegreiflichkeit, — welch eine Verkehrtheit der Religion, — oder welch eine Verwegenheit des Dichters, der sich unterfing, so dem Glauben seines Volks und seinen Göttern Hohn zu sprechen!

Aber, entgegnet man vielleicht, ein poëtisches Kunstwerk, ein Bühnenspiel hat mit der Religion nichts zu schaffen und darf nicht vom religiösen Gesichtspunkt aus beurtheilt werden. Im Gebiete der Poësie galt bei den Griechen die unbeschränkteste Freiheit, und dem Dichter ward es nicht verargt, wenn er Götter und göttliche Dinge, und Alles, was sonst für heilig galt, in seinen Kunstwerken lediglich als Mittel zum poëtischen Zweck nahm und es benutzte, wie er es diesem am meisten entsprechend fand; den Athenern vor Allen war das Göttliche viel mehr ein

Gegenstand künstlerischer Behandlung und ästhetischen Genusses als frommer Verehrung [1]). Wer weiss nicht, wie die Komödie mit den Göttern spielte, und wie lächerlich und verächtlich sie dieselben oft darstellte? — Indessen von dem, was die Komödie sich erlauben durfte, auf das, was dem tragischen Dichter gestattet war, einen Schluss zu machen, ist jedenfalls ganz unzulässig. Jene war ihrem eigentlichen Wesen nach eine Caricaturpoësie, auf Scherz und Lachen gerichtet, und kein Vernünftiger konnte auf den Einfall kommen, dass der komische Dichter die Götter sich wirklich und im Ernste so vorstellte oder von seinen Zuschauern so vorgestellt wissen wollte, als er sie scherzend auf die Bühne brachte. Vielmehr war man der Meinung, dass, gleichwie unter den Menschen auch die angesehensten und hochgestelltesten dadurch Nichts von ihrer verdienten Würde und Ehre verlören, wenn sie auch einmal dem Theater in carikirter Gestalt vorgeführt wurden, so auch die Götter, und zwar je erhabener und sicherer ihrer Würde sie waren, um desto eher sich dergleichen possenhaftes Spiel gefallen lassen würden, und dass es Thorheit sei zu besorgen, entweder dass sie selbst dadurch verletzt, oder dass das Volk in seiner besseren Meinung von ihnen und in seiner Ehrfurcht gegen sie irre gemacht werden möchte. — Der Tragödie dagegen ist eine von der Religion und dem religiösen Glauben sich entbindende Behandlung göttlicher Dinge durchaus unangemessen und widerspricht ihrem eigentlichen und ursprünglichen Wesen, welches ihr keineswegs einen bloss künstlerischen, sondern zugleich einen religiösen Zweck zu verfolgen gebietet. Was dem frommen Gemüthe ehrwürdig und heilig ist, das darf sie auf der Bühne nicht herabwürdigen, und dem Dichter war es eben so wenig erlaubt, hier den Zeus als einen hassenswürdigen

Tyrannen darzustellen, als es dem Bildhauer erlaubt gewese sein würde, im Tempel der Statue des Zeus eine Satyrgesta oder das Antlitz eines boshaften Koboldes zu geben. — Un so können wir uns denn auch dabei nicht beruhigen, wen uns gesagt wird, der Dichter des Prometheus habe, wen auch keine religiöse, so doch eine sittliche Tendenz verfolg er habe ein Bild höchster männlicher Standhaftigkeit i Erdulden eines unverschuldeten, von tyrannischer Willk auferlegten Leidens hingestellt als ein edles Beispiel, u ähnliche Gesinnung in den Gemüthern der Zuschauer z erwecken, oder er habe lehren wollen, wie, wenn auc die Beförderer des Edlen und Guten oft der Gewalt d Bösen unterliegen müssten, dennoch der Kampf für jen und die Hoffnung auf seinen endlichen Sieg nicht aufgegebe werden müsse [4]), oder er habe den Kampf menschlich Freiheit mit den unerbittlichen Naturmächten dargestel welche, wenn sie auch äusserlich siegten, dennoch d innere sittliche Kraft nicht zu brechen vermöchten [5]): u gar nicht von solchen zu reden, die bloss eine politisc Lehre von ihm beabsichtigt glauben, ein abschreckend Bild der Tyrannei, wie sie selbst gegen diejenigen wüth denen sie ihre Erhebung verdanke, etwa um durch solch Bild den Athenern den Tyrannenhass recht kräftig einz schärfen [6]). — Alle diese und ähnliche Erklärungen ve mögen die Anstössigkeit unserer Tragödie nicht zu hebe allen ist zu entgegnen, dass es doch jedenfalls ein frev haftes Beginnen des Dichters gewesen sein würde, sei Moral auf Unkosten der Religion zu predigen und d höchsten Gott zum Typus moralischer Schlechtigkeit, od ihn, den der Glaube gerade vorzugsweise als lebendig und persönlichen, nach Motiven der Intelligenz und Sittlic

keit waltenden Gott fasste, zum Repräsentanten der blinden und unsittlichen Naturgewalt zu machen.

Die Religion der Griechen war wesentlich Kunstreligion, und die Kunst der Griechen, in ihrer höchsten Entfaltung, war wesentlich religiöse Kunst. Das heisst, sie war die Vermittlerinn, durch welche die Religion im Volke belebt und ihre Wirksamkeit auf Gemüth und Gesinnung vorzugsweise erzielt wurde. Denn von anderweitiger religiöser Belehrung und Erbauung, wie bei uns Kirche und Schule sie gewähren, war allerdings dort wenig vorhanden. Dass nun aber die Weiseren sich nicht mit den Gefühls- und Gemüthserregungen begnügten, welche das Anschauen edler und erhabner Götterbilder oder sinnvoll geordnete Culthandlungen bewirken mochten, sondern dass sie auf klarere und bestimmtere Vorstellungen und Begriffe vom Wesen der Götter und ihrem Verhältniss zur Welt und zur Menschheit ausgingen, versteht sich ja wohl von selbst. Waren nun diese Weiseren zugleich Dichter, so suchten sie nothwendig auch durch ihre Kunst dahin zu wirken, dass solche Vorstellungen und Begriffe auch unter dem Volke verbreitet würden und Eingang gewönnen; und hier gerade war es, wo die Tragödie ihre höchste Aufgabe und ihren wahren Beruf erkannte. Die beiden grössten Tragiker, Aeschylos und Sophokles, haben diese Aufgabe so zu lösen gesucht, dass sie den religiösen Gehalt der Mythen, die sie behandelten, bedeutsam hervorhoben und von entstellenden und verunreinigenden Zusätzen gereinigt in der Form der Poësie ansprechend und wirksam darstellten; Euripides, auf anderem Standpunkt stehend, vielmehr so, dass er die Mythen als einen Stoff nahm, den der Dichter mit dem Lichte reinerer Erkenntniss zu beleuchten und darnach seine Auffassung und Würdigung zu bestimmen habe, wobei er denn

freilich sich ebensooft oder noch öfter kritisirend und pole misch als anerkennend gegen die Götterfabeln verhalte musste [7]).

Es ist nun Manchen vorgekommen, als ob auch Aeschy los in dieser Tragödie sich auf einen ähnlichen Standpunk gestellt und den Mythus in kritischer und polemischer Ab sicht behandelt habe. Und zwar denken Einige sich die so: er habe, in Opposition gegen die unwürdigen Vorstel lungen vom Zeus, die die Hesiodische Theogonie theil anderswo, theils namentlich in der Prometheusfabel enthalte diese Unwürdigkeit recht grell hervorheben wollen, um sic eben dadurch recht nachdrücklich gegen dergleichen Vor stellungen zu erklären, durch Entwickelung des Zusammen hanges oder Fortbildung der in der alten Dichtung entha tenen Züge zu zeigen, dass die in ihr enthaltene Götterge schichte nur als Erdichtung zu nehmen und von dem wirk lich Göttlichen scharf abzusondern sei. „Zuhörer", sag man, „welchen alle Verhältnisse und zugleich im Voraus „der Charakter und die Richtung des Aeschylos bekann „waren, mussten leicht in jenem Zeus, statt des höchste „Gottes, eine bloss dichterische Person der Theogonie er kennen, mehr als der Plan der alten Fabel selbst erfordert zum Vortheil einer allegorischen Dichtung oder auch in sa tirischer Nebenabsicht ausgeführt [8]). — Diese Ansicht läu also in der That darauf hinaus: Aeschylos habe seinen Zu schauern ein tragisches Caricaturbild des höchsten Gotte dargeboten, in der Voraussetzung, diese würden scharfsich tig genug sein, zu erkennen, wie die Caricatur doch eigen lich nicht dem Gott, sondern nur dem alten Hesiod gelte solle, dessen Dichtung absichtlich auf die Spitze getriebe ja noch überboten sei, um eben dadurch ihre Unwahrhe und Verwerflichkeit recht augenscheinlich zu machen. Fü

wahr, Aeschylos muss seinem Publicum viel zugemuthet haben; etwas mehr, denke ich, als er billiger und vernünftiger Weise ihm zumuthen konnte und durfte. Wagte er es, ein vielleicht einigen mit seiner Denkungsart und Richtung Bekannten verständliches Werk so vor die Masse der weniger Gebildeten hinzustellen, auf die Gefahr hin, ein unheilbares Aergerniss zu geben, eine heillose Verwirrung anzurichten: kühn mag das Wagniss immerhin genannt werden, weise aber und verträglich mit der heiligsten Pflicht des tragischen Dichters war es sicherlich nicht.

Andere gehen noch weiter, und denken sich die Opposition des Aeschylos nicht sowohl gegen ein einzelnes anstössiges Gedicht, als gegen die Religion seines Volks überhaupt gerichtet, dessen Götter alle, wie sie meinen, er der Verehrung und Anbetung unwerth geachtet habe. Darum habe er den höchsten derselben als einen ungerechten und lieblosen Tyrannen, die untergeordneten als schwache und niedriggesinnte Tyrannenknechte dargestellt, die Götter einer früheren Weltordnung aber, die vom Zeus verdrängten Titanen, und besonders den Prometheus, als weit edler und sittlich erhabener geschildert [9]), und über Alle als höchste weltregierende Macht das Schicksal und die schicksalvollstreckenden Mächte, Moiren und Erinyen, gestellt [10]), wahrscheinlich um auf solche Weise das Volk von dem Dienste jener ungöttlichen Götter ab und zur Anbetung derer hinzuleiten, die der Anbetung wahrhaft würdig seien. So würde denn Aeschylos in seiner Polemik gegen die Volksreligion weit feindseliger verfahren sein, als Euripides, der sich damit begnügte, einzelne Fabeln von den Göttern, einzelne Stücke der Mythologie als unwürdig und verwerflich zu bezeichnen, während jener dergleichen geflissentlich ausgemalt und auf die Spitze getrieben hätte, um dem Volke

seine Göettr selbst ganz und gar zu verleiden. — Und so etwas hätte ein Dichter wagen dürfen, ohne als Frevler und Gotteslästerer gestraft zu werden? Oder wenn wirklich das Volk dergleichen Beginnen ungeahndet hingehen zu lassen fähig war, Aeschylos selbst hätte sich einbilden können, er vermöchte auf solche Weise dem Volke den Glauben an seine lebendigen, persönlichen Götter zu rauben und ihm dafür die Religion eines unpersönlichen Schicksals und unfühlender, unerbittlicher Moiren und Erinyen oder gar der nebelhaften Schemen vermeintlicher alter Götter einzuflössen? Oder wenn er das zu hoffen nicht thöricht genug war, wenn er nur sich selbst die Befriedigung gewähren wollte, sein eigenes Glaubensbekenntniss öffentlich auszusprechen, sah er denn nicht wenigstens dies ein, dass das Heiligthum eines der Götter, die er schmähte, nicht der rechte Ort, das Fest, welches hier gefeiert ward, nicht die schickliche Gelegenheit, und eine zur Verherrlichung des Festes von Staatswegen ausgestattete Tragödie nicht das angemessene Mittel sei, um sein der Staatsreligion feindliches, die Götter des Volks lästerndes Bekenntniss vorzutragen?

Uebrigens setzen die beiden eben besprochenen Ansichten voraus, dass Aeschylos in der That auf einem von der Volksreligion wesentlich verschiedenen Standpunkt gestanden habe, und dass er dazu theils durch die Eleusinischen Mysterien, theils durch die Pythagoreische Philosophie gelangt sei: eine Voraussetzung, die sich bei unbefangener Prüfung als gänzlich unstatthaft erweist. Dass Aeschylos mit hoher Achtung gegen die Mysterien erfüllt gewesen sei, sprechen die Verse aus einem seiner Stücke, die Aristophanes in den Fröschen ihm selbst in den Mund legt:

Demeter, o Du meines Geistes Nährerinn,
Gieb, dass ich würdig Deiner heil'gen Weihen sei,

allerdings unverkennbar aus; aber dass in den Mysterien der Geist der Eingeweihten mit Religionslehren, und gar mit Lehren, die wesentlich vom Volksglauben verschieden gewesen, genährt worden sei, dieser Wahn ist mit den triftigsten Gründen unseres Erachtens so schlagend widerlegt worden, dass, wer uns jetzt noch dergleichen einreden will, gar nicht gehört zu werden verdient. — Zum Pythagoreer macht man den Aeschylos wegen einer gelegentlichen Aeusserung Cicero's [11]), die, so beiläufig, wie sie von diesem vorgebracht wird, überhaupt nicht viel Gewicht haben kann, und, wenn man den Zusammenhang beachtet, in dem Cicero sie vorbringt, viel mehr auf ethische als auf religiöse Lehren deutet. Und gesetzt auch, Aeschylos habe von den göttlichen Dingen Pythagoreische Ansichten gehegt, so wissen wir doch auch vom Pythagoras selbst nichts anders, als dass er die Götter des Volksglaubens keineswegs verwarf, wenn er auch die Anstössigkeiten der mythologischen Fabeln missbilligte [12]). Welche Frucht der Poesie aus solcher Denkweise hervorgehen mochte, kann Pindar's Beispiel zeigen, von dem sich mit mehr Sicherheit als vom Aeschylos sagen lässt, dass er ein Schüler Pythagoreischer Weisheit gewesen sei [13]). Ihn nun sehn wir weit entfernt, die Götter des Volks und die anthropomorphistischen Vorstellungen von ihnen zu verwerfen: ebensowenig versucht er, gleich manchen Philosophen und philosophirenden Dichtern jener Zeit, den Mythen durch allegorische Deutung einen verborgenen Sinn abzugewinnen: aber er trifft unter ihnen eine solche Auswahl und stellt sie von solchen Seiten dar, dass der religiöse Sinn des Frommen wie der Verstand des Denkenden befriedigt werden konnte. Nirgends dagegen

findet sich ein Grund, anzunehmen, dass Pythagoreer das Fatum oder gar die Titanen als die würdigeren Gegenstände religiöser Verehrung aufgestellt, oder dass sie dem Volke philosophische Abstractionen statt seiner lebendigen olympischen Götter aufzudringen versucht hätten.

Um aber des Aeschylos wahres Verhältniss zur Volksreligion zu ermitteln, bedürfen wir glücklicher Weise keiner Hypothesen, und statt uns nach unbekannter Mysterienlehre oder problematischen Philosophemen umzusehn, haben wir uns nur an seine eigenen Werke zu halten, aus denen uns sein religiöser Standpunkt vollkommen klar werden wird. Wir werden dann bekennen müssen, dass kein Dichter des Alterthums reicher sei als er an Ausdrücken der innigsten und tiefsten Frömmigkeit gegen eben die Götter, die sein Volk verehrt; dass keiner die Ehrfurcht vor ihnen, die Anbetung ihrer Weisheit, Gerechtigkeit und Güte mit kräftigeren Worten predige; dass keines Andern Dichtungen in höherem Maasse erfüllt seien von einem Geiste der festesten Religiösität, der auch uns, die wir die Form seines Glaubens nicht theilen, doch mit verwandten Tönen anspricht und unsre wärmste Sympathie erweckt. Denn wer hat inniger als Er zu seinem Gott gebetet, „dem Herrn der Herren, der Seligen Seligstem, aller Gewalt Gewaltigstem, Zeus in der Himmeln droben, dass er des Flehenden sich gnädig erbarme und heiligen Zornes voll der Frevler Uebermuth breche, — dem Vater, der da waltet in des Aethers Höhe und schaut vom Himmelsthrone, was die Sterblichen Unrechts und Arges thun, und selbst der Thiere Recht und Unbill wohl beachtet, Jedem die Gebühr nach ewger Satzung schirmend"? Und wo ist er würdiger gepriesen, als in diesem Liede des Aeschylos?

Zeus, wer auch er ist, wofern's ihm so wohlgefällt genannt zu sein,
Ruf' ich so ihn betend an.
Ihm vergleichen kann ich Nichts, wenn ich Alles auch erwäg',
Ausser ihm selbst, wenn des Denkens vergebliche Qualen
Ich in Wahrheit bannen will.
So wer ehedem gewaltig war im Gefühle stolzer Kraft,
Was er war, es ward zu Nichts:
Und wer nach ihm kam, dem Allsieger unterlag auch der.
Zeus, den Obsieger, zu preisen mit freudigem Herzen
Ist der Weisheit höchstes Ziel,
Ihn, der zur Besonnenheit lenkt die Menschen und aus Leid
Lehre für sie werden lässt [14]).

Und die Gesinnung, die in solchen Stellen sich ausspricht, tritt uns überall in den Werken des Dichters entgegen und erscheint uns als der eigentliche Gehalt und Kern seiner gesammten geistigen Erzeugnisse. Die Gottesfurcht ist der Odem seines Lebens, und unter allen Göttern ist Zeus derjenige, der Alles, was göttlich ist und der Menschen Ehrfurcht und Anbetung fordert, im höchsten, überschwenglichsten Maasse in sich vereinigt. — Wenn man dies anerkennt, so muss man es auch schlechterdings unglaublich finden, dass derselbe Dichter nun doch den Zeus in seinem Prometheus sich so ganz entgegengesetzt gedacht habe und in einen so unversöhnlichen Widerspruch nicht bloss mit der Volksreligion, sondern mit sich selbst gerathen sei. Und wenn man dies unmöglich findet, und nun doch auch wieder nicht leugnen kann, dass allerdings der Schein eines solchen Widerspruchs vorhanden ist, so dringt sich uns unabweislich der Gedanke auf, dass dies eben auch nur ein Schein sei, und dass der Dichter wohl ein Mittel gehabt haben müsse, um alle jene gotteslästerlichen Aeusserungen des Prometheus auf ihren wahren Werth zurückzuführen und seine eigene bessere Ueberzeugung geltend zu machen.

findet sich ein Grund, anzunehmen, dass Pythagoreer das Fatum oder gar die Titanen als die würdigeren Gegenstände religiöser Verehrung aufgestellt, oder dass sie dem Volke philosophische Abstractionen statt seiner lebendigen olympischen Götter aufzudringen versucht hätten.

Um aber des Aeschylos wahres Verhältniss zur Volksreligion zu ermitteln, bedürfen wir glücklicher Weise keiner Hypothesen, und statt uns nach unbekannter Mysterienlehre oder problematischen Philosophemen umzusehn, haben wir uns nur an seine eigenen Werke zu halten, aus denen uns sein religiöser Standpunkt vollkommen klar werden wird. Wir werden dann bekennen müssen, dass kein Dichter des Alterthums reicher sei als er an Ausdrücken der innigsten und tiefsten Frömmigkeit gegen eben die Götter, die sein Volk verehrt; dass keiner die Ehrfurcht vor ihnen, die Anbetung ihrer Weisheit, Gerechtigkeit und Güte mit kräftigeren Worten predige; dass keines Andern Dichtungen in höherem Maasse erfüllt seien von einem Geiste der festesten Religiösität, der auch uns, die wir die Form seines Glauben nicht theilen, doch mit verwandten Tönen anspricht und unsre wärmste Sympathie erweckt. Denn wer hat innige als Er zu seinem Gott gebetet, „dem Herrn der Herren, de Seligen Seligstem, aller Gewalt Gewaltigstem, Zeus in de Himmeln droben, dass er des Flehenden sich gnädig e barme und heiligen Zornes voll der Frevler Uebermut breche, — dem Vater, der da waltet in des Aethers Höh und schaut vom Himmelsthrone, was die Sterblichen U rechts und Arges thun, und selbst der Thiere Recht un Unbill wohl beachtet, Jedem die Gebühr nach ewger Satzun schirmend"? Und wo ist er würdiger gepriesen, als i diesem Liede des Aeschylos?

Zeus, wer auch er ist, wofern's ihm so wohlgefällt genannt zu sein,
Ruf' ich so ihn betend an.
Ihm vergleichen kann ich Nichts, wenn ich Alles auch erwäg',
Ausser ihm selbst, wenn des Denkens vergebliche Qualen
Ich in Wahrheit bannen will.
So wer ehedem gewaltig war im Gefühle stolzer Kraft,
Was er war, es ward zu Nichts:
Und wer nach ihm kam, dem Allsieger unterlag auch der.
Zeus, den Obsieger, zu preisen mit freudigem Herzen
Ist der Weisheit höchstes Ziel,
Ihn, der zur Besonnenheit lenkt die Menschen und aus Leid
Lehre für sie werden lässt [14]).

Und die Gesinnung, die in solchen Stellen sich ausspricht, tritt uns überall in den Werken des Dichters entgegen und erscheint uns als der eigentliche Gehalt und Kern seiner gesammten geistigen Erzeugnisse. Die Gottesfurcht ist der Odem seines Lebens, und unter allen Göttern ist Zeus derjenige, der Alles, was göttlich ist und der Menschen Ehrfurcht und Anbetung fordert, im höchsten, überschwenglichsten Maasse in sich vereinigt. — Wenn man dies anerkennt, so muss man es auch schlechterdings unglaublich finden, dass derselbe Dichter nun doch den Zeus in seinem Prometheus sich so ganz entgegengesetzt gedacht habe und in einen so unversöhnlichen Widerspruch nicht bloss mit der Volksreligion, sondern mit sich selbst gerathen sei. Und wenn man dies unmöglich findet, und nun doch auch wieder nicht leugnen kann, dass allerdings der Schein eines solchen Widerspruchs vorhanden ist, so dringt sich uns unabweislich der Gedanke auf, dass dies eben auch nur ein Schein sei, und dass der Dichter wohl ein Mittel gehabt haben müsse, um alle jene gotteslästerlichen Aeusserungen des Prometheus auf ihren wahren Werth zurückzuführen und seine eigene bessere Ueberzeugung geltend zu machen.

Es ist längst und von Vielen anerkannt worden, dass wir in dem gefesselten Prometheus nicht eine in sich vollendete und abgeschlossene Tragödie, sondern nur den einen Theil einer grössern Composition besitzen; und auch von denen, die an eine Trilogie, von welcher der feuerbringende Prometheus den Anfang, der gefesselte das Mittelstück, der gelöste das Schlussstück ausgemacht, noch nicht recht glauben wollen, geben die Meisten doch wenigstens soviel zu, dass dem gefesselten Prometheus sich der gelöste angeschlossen habe. Abgesehen von den ziemlich ausdrücklichen Zeugnissen der alten Scholien [15]), führte darauf schon allein die Anlage und der Ausgang des vorhandenen Stückes, dem es, mögen wir nun im Prometheus den unschuldig leidenden Gerechten, oder den, wenn auch hart, so doch nicht ungerecht bestraften Empörer finden, jedenfalls an einem befriedigenden Schlusse zu fehlen scheint. Denn nachdem uns der letzte Act den Zwiespalt der beiden Gegner in seiner höchsten Steigerung vor Augen gebracht hat, sehn wir den Helden mit Lästerungen gegen seinen Feind in den Abgrund stürzen, und wenn sein Muth auch ungebrochen ist, so bleibt er doch gefesselt und allen Martern preisgegeben, die des unversöhnten Feindes Uebermacht dem unsterblichen Dulder ferner auferlegen will. Ob aber jener Zwiespalt jemals ausgeglichen, ob der Leidende jemals erlöst werden wird, steht dahin, und wir haben dafür, statt einer beruhigenden Gewissheit, nur die unsichere Hoffnung, die seine eigenen Vorhersagungen uns geben mögen, für deren Zuverlässigkeit aber nichts uns Gewähr leistet. Denn betrachten wir jene Vorhersagungen genauer, so finden wir sie allzuwenig mit sich selbst übereinstimmend, als dass wir volle Zuversicht zu ihnen hegen könnten. Bald soll Zeus sich entschliessen, ihn zu lösen

und ihm Busse zu thun, um dadurch die Enthüllung des Geheimnisses zu erkaufen, von dem die Fortdauer seiner Herrschaft abhängt (V. 167—178. 186—192); bald ist ihm kein Ende seiner Mühsal beschieden, bis nicht Zeus dereinst der Herrschaft beraubt sein wird (V. 736). Dann heisst es wieder, dass Zeus dies Schicksal werde abwenden können, wenn Er aus seinen Banden erlöst sei (V. 769); unmittelbar darauf aber scheint es, als werde die Erlösung auch wider den Willen des Zeus erfolgen (V. 751. 752), in welchem Falle sie denn schwerlich noch der Preis sein kann, für welchen Zeus sich von ihm die Rettung von der drohenden Gefahr erkauft; und endlich wird von dem Unterliegen des Zeus unter seinem mächtigeren Sohne als von einem unfehlbar bevorstehenden Ereigniss gesprochen, welches ihn lehren werde, wie gar verschieden Herrscherthum und Knechtschaft sei (V. 896—907. vgl. V. 937. 938), was doch nur die Vermuthung erregen kann, Zeus werde das Unheil nicht durch die Lösung des Prometheus und die Versöhnung mit ihm von sich abwenden, sondern des Throns verlustig gehn, und Prometheus werde also seine Erlösung nicht vom Zeus erkaufen, sondern entweder vorher wider dessen Willen erlöst werden, oder auch erst nachher seine Erlösung von dem Sieger des Zeus zu erwarten haben. An welche dieser Ansichten sollen wir uns nun halten, und welche Bürgschaft haben wir bei diesem Schwanken, dass irgend eine von ihnen in Erfüllung gehen werde? Dass jene Widersprüche, auch wenn Prometheus das Zukünftige mit Gewissheit voraussah, sich psychologisch recht wohl erklären lassen, kann hier nicht in Betracht kommen: psychologisch würde sich auch das erklären lassen, wenn er ohne alles sichere Wissen von der Zukunft dennoch was er bloss hofft, weil er es wünscht, im Ton der sichersten Zuversicht als

bevorstehend ausspräche. Aber so wenig als der Chor der Okeaniden jene Zuversicht theilt, ebensowenig werden auch wir sie theilen können. Denn dass wir zufällig anderswoher wissen, wie es gekommen und wie die Erlösung wirklich erfolgt sei, darf hiebei nicht in Anschlag gebracht werden: von dem Kunstwerke, das für sich ein Ganzes sein will, verlangen wir, dass es alles Erforderliche selbst enthalte. Steht es nun aber so mit der uns in diesem Stücke eröffneten Aussicht auf die Erlösung des Prometheus, so ist klar, dass wir unbefriedigt davon gehn*). — Aber, sagt man vielleicht, auch ohne sichere Aussicht muss schon allein die Anschauung des ungebeugten Muthes und der sittlichen Kraft uns volle Befriedigung gewähren. Der Dichter hat absichtlich jene Aussicht so schwankend und ungewiss gelassen, weil er uns lehren wollte, wie der edelmüthige Kämpfer für das Rechte und Gute auch den härtesten Schlägen des Unglücks sich nicht beugt, und so sehr ihm auch die Zukunft in Dunkel gehüllt sein mag, doch den Glauben an eine dereinstige Ausgleichung und Vergeltung nicht aufgiebt. Solche Auffassung könnte, wenn irgend Jemand, doch jedenfalls nur denen Befriedigung geben, die der Meinung sind, Aeschylos habe wirklich in seinem Zeus nichts anders, als die Tyrannei der gegen die aufstrebende Menschheit feindseligen Mächte, sei es der Götter, sei es der Natur, darstellen wollen, über denen aber doch ein Höheres, Ewiges walte, das am Ende, wenn auch nach schwerem Kampfe, dem Rechte seinen Sieg versichere. Wer aber, wie der Dichter und sein Publicum, eine würdigere Vorstellung vom Zeus hegte, der konnte die Darstellung eines so entsetzlichen Zwiespaltes zwischen der

*) Vergl. Gruppe's Ariadne, S. 67.

Gottheit und der Menschheit unmöglich dulden, ohne auch seine Lösung durch eine ganze und volle Versöhnung zwischen Gott und Menschheit zu fordern.

Die Versöhnung also muss im gelösten Prometheus dargestellt worden sein, und zwar, wie gesagt, eine ganze, volle, wirkliche Versöhnung, das heisst eine solche, die aus der Anerkennung der Wahrheit und des Rechts hervorging, wodurch die frühere Entzweiung in ihrem Grunde, der Verkennung des Wahren und Rechten, aufgehoben und Freundschaft an die Stelle der Feindschaft gesetzt wurde. Denn war es bloss eine höhere, über den beiden Gegnern stehende Macht, welche diese oder einen von ihnen nachzugeben zwang, so konnte dadurch allerdings wohl ein Aufhören des Kampfes, ein Sichvertragen, aber doch keine wahrhafte Versöhnung bewirkt werden. Gegner vertragen sich, wenn sie, durch eine äussere Schranke gehemmt, den Kampf nicht weiter fortsetzen können, wobei Groll und Erbitterung fortwährend im Innern bleiben mögen; sie versöhnen sich, wenn sie keinen Groll mehr gegen einander hegen und einsehn, dass der Hass, mit dem sie sich anfeindeten, eine Verirrung und ein Unrecht war. Hätte nun Aeschylos den Zeus nur durch die über ihm stehende Macht des Schicksals genöthigt werden lassen, den Prometheus zu erlösen, so ist klar, dass dies eben noch keine wahre Versöhnung gewesen wäre. Zeus hätte sich dann nur mit dem Prometheus vertragen, um der Gefahr zu entgehn, mit der das Schicksal ihm drohte, also aus Furcht, dass er sonst den Thron verlieren würde. In der That ein würdiges Motiv für den Herrn der Herren, den Seligsten der Seligen, aller Gewalt Gewaltigsten, der doch seiner Gewalt sich so wenig sicher weiss, dessen Seligkeit durch die Furcht vor dem drohenden Sturz verbittert wird,

dessen Herrschaft von dem Wort eines gemisshandelten Feindes abhängt. Wer sich zu überreden vermag, dass Aeschylos die Lösung des Prometheus nicht anders zu motiviren gewusst habe, von dem ist's nicht zu verwundern, wenn er auch den Zeus sich als Bittenden vor dem Prometheus demüthigen, diesen selbst aber als triumphirenden Sieger bekränzt werden lässt. Von der Irreligiosität solcher Vorstellung ist nicht nöthig zu reden, und wen das früher über diesen Punkt Gesagte nicht überzeugt hat, dem würde weiteres Reden ebensowenig helfen. Auch das wollen wir nicht weiter geltend machen, wie wenig dies eine wahre Versöhnung gewesen sein würde, da Zeus sein Unrecht gegen den Prometheus, wenn er auch jetzt davon abliess, ja es ihm abbät, doch deswegen noch nicht selbst als Unrecht erkannte, und Prometheus ebenfalls wohl wusste, wie nicht geänderte Herzensgesinnung, sondern nur selbstsüchtige Furcht den Zeus bewege, ihn zu lösen, folglich ein bitteres Gefühl abgenöthigten Widerrufs auf der einen und ungerecht erlittener Misshandlung auf der andern Seite zurückbleiben und jede wahrhafte Vereinigung der Gemüther hindern musste. Nur das wollen wir bemerken, dass bei solcher Annahme, die den Zeus preisgiebt, um den Prometheus zu verherrlichen, doch auch dieser selbst, sobald wir die Sache genauer untersuchen, vielmehr inconsequent und schwach oder selbstsüchtig, als grossartig und erhaben erscheint. Denn warum hat er sich gegen Zeus empört? Weil er ihn für einen hassenswürdigen Tyrannen, für einen Feind der Menschheit erkannte, er selbst aber den Menschen wohlthun und sie gegen den Tyrannen schützen wollte. Nun wohl, dies ist ihm gelungen. Die Menschen haben das Feuer und alle Künste, die er sie gelehrt; sie sind im Besitz aller der Wohlthaten, die er ihnen zugewandt hat; Zeus

entzieht sie ihnen nicht, er lässt sie ihnen unverkürzt und wendet seinen Zorn nur gegen den Empörer, der sie ihnen wider seinen Willen gab. Diesem Zorn begegnet Prometheus mit Trotz, und für die Strafe, die ihm auferlegt wird, rächt er sich durch Lästerungen. Das ist natürlich, und wir müssen jene Lästerungen in demselben Maasse für gerecht erkennen, als uns die Bestrafung des Prometheus ungerecht erscheint. Er erduldet ferner alle Martern standhaft: wir müssen seine Kraft und seinen Muth bewundern. Er tröstet sich mit der Hoffnung, dass sie nicht ewig dauern werden: diese Hoffnung ist auch uns ein erwünschter Trost. Er hat ein Mittel in seiner Gewalt, dereinst den verhassten Tyrannen zu stürzen, und freut sich im Voraus auf diesen Sturz: wir freuen uns mit ihm und wünschen nur, dass die Zeit erst da sein möge. Endlich kommt diese Zeit, endlich steht es beim Prometheus, nicht bloss sich an seinem Feinde gerächt, sondern auch die Welt von dem ungerechtesten und grausamsten Tyrannen befreit zu sehn. — Und was thut er nun? Rächt er sich? Befreit er die Welt? O nein; er verträgt sich, verträgt sich mit eben dem, den er nicht bloss um seinetwillen, sondern um der Menschheit, um der Welt willen hassen musste. Er selbst befestigt für alle Ewigkeit eben die Tyrannei, auf deren Sturz wir mit ihm hofften und uns mit ihm freuten. Und was bewegt ihn dazu? Der Wunsch, nun endlich erlöst zu werden, und, wenn man will, die Bitten des Zeus und die Busse, zu der sich dieser ihm erbietet. Also dieser eitlen Befriedigung, dieser kurzen Beschleunigung seiner Freiheit opfert er die ganze Frucht jahrhundertlangen Duldens. Freilich, das lange Leiden hat seine Kraft endlich gebrochen: er kann's nicht länger tragen: er weiss vielleicht auch nicht einmal gewiss, ob nach dem Sturz des Zeus der künftige Weltregent ihn erlösen werde.

Wir entschuldigen ihn gerne; aber consequent erscheint er uns nicht, und gross und edel und wahrhaft erhaben können wir ihn nicht nennen. Das könnten wir nur dann, wenn er, was er so lange erduldet hat, nun auch ferner noch zu dulden sich entschlösse, um endlich, und jetzt doch in nicht langer Zeit, die Welt von dem Tyrannen zu befreien, ohne selbstsüchtig zu berechnen, ob dann auch seine eigene Befreiung ihm ganz sicher und gewiss sei. — Ich sehe nicht ein, was sich diesem Urtheil entgegensetzen liesse, wenn nicht etwa Folgendes: entweder, Prometheus habe nicht bloss seine eigene Befreiung zur Bedingung gemacht, für die er dem Zeus das rettende Geheimniss verkaufte, sondern ausserdem noch ihm eine Art von Capitulation vorgeschrieben, durch die er ihn verpflichtete, seine Macht künftig anders und besser zu gebrauchen: oder Zeus sei von selbst in der langen Zeit ein Anderer geworden, als er war, und habe seinen früheren tyrannischen Sinn abgelegt. Ob das erstere wirklich Jemandem eingefallen sei, weiss ich nicht; das zweite hat allerdings sehr achtungswürdige Vertreter gefunden. Der eben erst zum Thron gelangte Zeus, sagen diese, in einer Zeit, wo die Elemente der neuen Weltordnung noch nicht in ihr gebührendes Verhältniss gesetzt waren, habe freilich seine Herrschaft noch in tyrannischer Weise ausgeübt, voll Misstrauen gegen die Angehörigen der gestürzten Machthaber, voll Eifersucht auf seine unumschränkte Gewalt. Allmählig aber durch die lange Gewohnheit des Herrschens habe dies despotische Wesen einer königlicheren Gesinnung Platz gemacht: jetzt habe er auch die durch Prometheus' Gaben auf eine höhere Stufe erhobene Menschheit mit väterlichem Auge angesehn, sich der herrlichen Entfaltung ihres Geistes erfreut, und nun auch demjenigen, durch dessen That sie dahin geführt sei,

nicht länger mehr gezürnt. So habe er also mit versöhntem Sinne sich dem Prometheus zugeneigt, und dieser habe nun ebenfalls den Groll gegen den also umgewandelten Feind nicht länger festgehalten, ihm die Fortdauer seiner Herrschaft gerne gegönnt und sich ihm willig untergeordnet [16]). — An sich würde diese Ansicht nicht gerade zu verwerfen sein; dass sie aber die des Aeschylos gewesen sei, möchte ich bezweifeln, nicht bloss deswegen, weil ich mir nicht recht denken kann, wie er die im Laufe der Zeit eingetretene Sinnesänderung des Zeus auf angemessene Weise in seiner Tragödie habe darstellen können, sondern vielmehr, weil ich gar keinen triftigen Grund finden kann, ihm jene Ansicht zuzuschreiben. Ihr Urheber geht nämlich davon aus, dass Zeus im gefesselten Prometheus doch wirklich tyrannisch handle, womit er nichts Anders meinen kann, als dass die Bestrafung des Prometheus, so unverhältnissmässig für das Vergehen, ein Uebermaas tyrannischer Gesinnung zu verrathen scheint. Nun sehen wir aber aus den vorhandenen Ueberresten des gelösten Prometheus, dass Zeus nach den Jahrhunderten, die seit der Handlung des gefesselten verflossen sind, noch ebenso hart ist als vorher. Denn nicht nur lässt er die Strafe des Prometheus fortdauern, sondern er hat sie so eben noch verschärft durch den Adler, der an seiner Leber nagt. Das deutet auf keine Sinnesänderung, und ich halte mich überzeugt, dass Zeus dem Aeschylos in seinem Thun und Wollen unwandelbar und ewig sich selber gleich blieb, und dass mithin, wenn der Zeus des gefesselten Prometheus ein Tyrann war, auch der des gelösten es gewesen sei, und wenn dieser nicht, dann ebensowenig auch jener: woraus denn folgen würde, dass dasjenige, was uns als Tyrannei erscheint, im Sinne

des Aeschylos nur ein Act der wenn auch streng, so doch nicht unverdient strafenden Gerechtigkeit gewesen sei.

Wenn dieser Sinn des Dichters so vielfältig verkannt worden ist, so dürfen wir dies eben als eine Wirkung der ungemeinen Kraft und Kunst ansehn, mit der er in diesem Stücke, wo es seine Absicht war, das Verhältniss der beiden Gegner nur von Einer Seite, vom Standpunkte des Prometheus, darzustellen, dies so meisterhaft durchzuführen gewusst hat, dass Jeder auch sich selbst so ganz auf diesen Standpunkt versetzt findet, dass er an einen andern Standpunkt und andere von hieraus sich ergebende Seiten des Verhältnisses kaum noch denkt. Indessen fehlt es doch auch in unserm Stücke nicht durchaus an allen Hindeutungen darauf; und was im entgegengesetzten Sinne gesagt wird, kann uns weniger irren, wenn wir nur Besonnenheit genug bewahren, um die Personen, von welchen, und die Motive, unter deren Einfluss es gesagt wird, nicht ausser Acht zu lassen. Dass Lästerungen, wie die des Prometheus, unser Urtheil über Zeus nicht bestimmen dürfen, ist kaum nöthig zu erinnern. Seine That kennen wir für jetzt nur von der Seite, wie er selbst sie uns darstellt, und dass die Strafe, die er dafür leidet, unverdient sei, ist allerdings, wie seine Behauptung, so auch seine Ueberzeugung: ob er aber wirklich so hoch stehe, um sich selbst und sein Verhältniss richtig zu erkennen und gegen sich und Zeus gerecht zu sein, das können wir nach den in dieser Tragödie enthaltenen Daten um so weniger entscheiden, da keine der übrigen auftretenden Personen im Stande oder veranlasst ist, uns darüber genügend aufzuklären. Nächst Prometheus sehen wir die Io, ganz von dem Leiden, das sie so durchaus unverdient getroffen zu haben scheint, überwältigt, und im Zeus nur den harten und erbarmungslosen Urheber

oder Zulasser ihres Unglücks anklagend: und dies ist allerdings ein Punkt, wo ein anderes Licht für die Beurtheilung des Zeus uns kaum leise angedeutet wird; doch dürfen wir uns hier darauf nicht näher einlassen und müssen diesen ganzen Gegenstand einer späteren Besprechung vorbehalten. Die übrigen Personen stehen theils auf der Seite des Zeus, wie Kratos und Hermes, theils in der Mitte zwischen beiden Gegnern, wie Hephästos, die Okeaniden und Okeanos, voll theilnehmenden Mitleids gegen den Einen, voll Furcht und Ehrerbietung gegen den Andern: und was wir von ihnen hören, stellt uns den Zeus zwar allerdings als strengen, seine Gegner mit unerbittlicher Härte strafenden und demüthigenden Herrscher dar; aber dass er im Unrecht, die Gegner im Rechte seien, hören wir von Keinem. Nehmen wir zunächst Aeusserungen wie die des Hephästos, V. 17: „Schwer straft sich's, nicht zu achten auf des Vaters Wort", und V. 34: „Schwer erweicht wird Zeus' Gemüth, denn streng ist Jeder, dessen Herrschaft neu noch ist": so können wir darin doch nichts Anders finden, als dass Zeus, weil er die Herrschaft jüngst erst gewonnen und eine neue Ordnung der Dinge zu begründen hat, desto strenger auf die Vollziehung seines Willens halten und die Uebertreter züchtigen muss. Auch was Kratos sagt, V. 50: „Denn frei ist Keiner ausser Zeus", stellt uns nur diese Alleinherrschaft seines Willens vor, dem alle Andern sich, auch widerstrebend, unterordnen müssen. Aehnlich verhält sich's mit den Aeusserungen der Okeaniden, V. 149: „Denn neue Machthaber regieren im Olympos, und es waltet da nach neuer Satzung Zeus gesetzlos": das heisst, es ist eine neue Weltordnung eingetreten, und der ihr vorsteht, hat das frühere Gesetz aufgehoben und regiert nicht mehr nach diesem, sondern nach seinem Willen, wie es

auch Prometheus ausspricht, V. 186: „Ich weiss, wie er hart ist, und nur, was er will, für Recht ihm gilt"; dass aber dieser Wille ein ungerechter sei, sagen wenigstens die Okeaniden nicht. Und wenn sie klagen, wie er die früher Gewaltigen demüthige, V. 151, wie er ungestillten Zorns und ungebeugten Sinnes Uranos' Kinder erniedrige, so müssen wir doch auch die Nothwendigkeit anerkennen, die der neuen Weltordnung widerstrebenden Gewalten niederzuhalten, und verwerflich würden wir das Verfahren des Zeus nur dann finden können, wenn wir es entweder für unnöthig, oder wenn wir die früheren Gewalten für würdiger der Weltherrschaft erkennten, was doch wohl nicht so ist. Dabei ist nicht zu vergessen, dass die Okeaniden nur sehr untergeordnete Gottheiten sind, die keineswegeś auf dem Standpunkte stehen, ein richtiges Urtheil über die grossen Weltereignisse zu haben, und deren Aeusserungen vielmehr durch die weiche Empfindsamkeit eines zarten Gemüthes, als durch richtige Einsicht in das Wesen der Dinge bestimmt werden. Zu Anfang hat der Anblick der Leiden des Prometheus sie aufs Tiefste ergriffen, so dass sie an Nichts als an die Härte des Zeus denken, und, indem sie sich an des Prometheus und der Seinigen frühere Herrlichkeit erinnern, den tiefen Sturz mit um so schmerzlicherem Mitgefühl beklagen, ja selbst den Gedanken wagen, dass auch dem Zeus dermaleinst ein ähnlicher Sturz bevorstehen könne, V. 165. Aber als im Verlauf der Handlung ihr Gefühl sich etwas beruhigt hat, schrecken sie vor den Lästerungen des Prometheus zurück, missbilligen seinen unbändigen Trotz und halten es für undenkbar, dass Zeus die Herrschaft je verlieren könne. — Am höchsten, wie uns deucht, steht Okeanos. Auch er gehörte den gestürzten Göttern der früheren Ordnung an und ist dem Prometheus

befreundet und voll Theilnahme für sein Schicksal. Er weiss ebensowohl wie die Andern, dass ein neuer Gebieter jetzt streng und unumschränkt regiert, V. 310. 325, und dass den, der sich nicht neuen Sinn aneignet, sondern trotzig widerstrebt, die schwersten Strafen treffen; aber er weiss auch, dass Zeus nicht unversöhnlich ist. Er selbst hat ja mit Prometheus gemeinschaftlich für die Menschen gewirkt, aber er hat sich nicht trotzig gegen den Herrscher aufgelehnt, sondern der höheren Macht und Weisheit unterworfen: darum ist er unangetastet und ungestraft geblieben; und auch Prometheus' Strafe, weiss er, wird aufhören, sobald er selbst aufhört zu trotzen, sobald er sich vor dem Zeus demüthigt und für die Zukunft unterwirft, V. 326. 339. Er selbst vertraut dann den Zürnenden mit ihm zu versöhnen; aber Prometheus meint diesen besser zu kennen: er verharrt in seiner Verstockung, die ihm freilich Hochsinn scheint, und nöthigt so den freundlich gesinnten Vermittler, die Hoffnung auf Versöhnung aufzugeben. Offenbar thut man dem Okeanos grosses Unrecht, wenn man in ihm nur furchtsame Unterwürfigkeit und ein kraftloses Wohlmeinen finden will, dem es an Energie gebreche, das Würdige und Grosse zu thun. Er ist ja bereit, für Prometheus zu wagen, und würde es, wenn dieser ihn nicht schnöde zurückwiese. Was bleibt ihm aber jetzt übrig? Was meinen seine Tadler, dass er thun sollte? Zeus bitten, dem Prometheus zu verzeihen, auch wenn dieser fortfährt, ihm feindselig zu trotzen? Oder sich ebenfalls gegen Zeus zu empören und ein zweiter Prometheus zu werden? — Man geht hier offenbar von einer Ansicht aus, die eben noch erst des Beweises bedarf, dass Prometheus Recht, Zeus aber Unrecht habe.

Betrachten wir nun die Züge, mit denen der Charakter des Prometheus gezeichnet ist. Zuerst sein grosses, auf-

opferndes Wohlwollen für die Menschheit, dann der unerschütterliche Muth, mit dem er für das, was ihm recht scheint, die schwersten Leiden auf sich nimmt: das ist's, weswegen wir ihn lieben und bewundern müssen und geneigt werden, von seinem Gegner weniger gut zu denken. Dass er daneben das Gefühl seiner Schmerzen nicht verleugnet, dass er bisweilen Klagen ausstösst, dass er lebhafte Furcht äussert, als etwas Fremdes sich ihm nähert, dass er sich nach einem Ende seiner Leiden sehnt, kann unsere Theilnahme für den Dulder und unsere Bewunderung der Standhaftigkeit, die er anderswo an den Tag legt, nur erhöhen. Aber wenn wir ihn pochen sehen auf seine Voraussicht der Zukunft, und nun nicht nur die Widersprüche hören, die er über seine dereinstige Erlösung vorbringt und worüber wir oben gesprochen haben, sondern auch hören, wie er, nachdem er eben gesagt hat, dass kein Leiden ihm unerwartet komme, V. 102, nun doch gesteht, er habe nicht gedacht, dass solche Qual ihn treffen würde, so müssen wir geneigt werden, wenigstens an die Untrüglichkeit seiner Sehergabe nicht unbedingt zu glauben: und wenn wir die Aeusserungen stolzen Selbstgefühls vernehmen, wie er sich rühmt, dass er allein dem Zeus zum Siege über die Titanen verholfen, er allein die neue Weltordnung gegründet habe, so können wir uns schwerlich des Verdachtes erwehren, ob er sich doch wohl nicht überschätze: und wenn uns endlich nur die Wahl bleibt, entweder den Zeus und alle Götter mit ihm als tief an Weisheit und Tugend unter dem Prometheus stehend, ja geradezu als hassenswürdig und verächtlich zu betrachten, oder aber dem Prometheus ein übermässig gesteigertes Selbstgefühl und einen aus hochmüthiger Verblendung entsprungenen Hass und Trotz gegen den Oberen zuzutrauen, so darf, dünkt mich, unsre Wahl, auch ohne

dass wir die Einzelheiten des Verhältnisses schon klar durchschauen, dennoch nicht lange zweifelhaft sein.

Um nun aber zur Klarheit über dies Verhältniss zu gelangen, müssen wir den ganzen Mythus, den unser Dichter bearbeitet, in Betracht ziehn, und die Bedeutung, die er in ihm gefunden hat, zu ermitteln suchen. Wir haben die älteste Ueberlieferung dieses Mythus in der Hesiodischen Theogonie, wenn auch in mangelhafter und darum nicht ganz klarer Darstellung. Dieser schliesst Aeschylos sich im Wesentlichen an, doch so, dass er Einiges als ungehörig beseitigt, Anderes zusetzt oder modificirt, und so das Ganze, nicht zwar in anderer, aber in höherer und wahrerer Bedeutung, als es ursprünglich gedacht war, hervortreten lässt. Gemeinschaftlich mit der Theogonie ist ihm die Vorstellung, die, soviel wir urtheilen können, die allgemeine aller griechischen Mythologie war [17]), von einer stufenweisen Entwickelung der Welt aus einem dunkeln, unerforschlichen Urgrunde, einem Ersten, in welchem zwar der Keim zu allem folgenden geistigen sowohl als materiellen Dasein lag, welches selbst aber als ein noch ganz Unbestimmtes, Ununterschiedenes gedacht wurde. Dies ist das Chaos [18]), aus welchem dann zunächst, auf eine freilich weder zu begreifende noch vorzustellende Weise, die Materie und der bildende, schaffende Trieb, Gäa und Eros, hervorgehn. Indem der Trieb die Materie in Thätigkeit setzt, entwickelt sich nun eine Reihe von Schöpfungen in mehreren auf einander folgenden Perioden. Gäa lässt zuerst den sie überwölbenden Himmel, das tiefe Meer, die ragenden Berge aus sich hervorgehn und wird dadurch selbst eigentlich erst zur Erde, insofern dieser Begriff den Gegensatz gegen Himmel und Meer bildet. Ausser diesen aber werden Finsterniss und Helle, Nacht und Tag geboren, und zwar, weil diese

wegen ihres immateriellen Wesens nicht als Erzeugnisse der Materie vorgestellt werden können, lässt die Theogonie sie nicht aus der Gäa, sondern neben ihr aus dem anfänglichen Chaos entspringen, welches also, nachdem es die Materie aus sich entlassen hat, nun sein gleichsam zurückgebliebenes Residuum, durch den Eros angeregt, in jenen Gegensätzen entfaltet. Hierauf beginnen die Erzeugungen der vom Himmel umfangenen Erde, die ersten Besonderungen der in beiden eingeschlossenen Natur, in denen einerseits die verschiedenen Grundkräfte und Vorstufen aller künftigen Bildungen, andererseits die Grundgesetze, nach welchen diese vor sich zu gehen haben, verkörpert und personificirt sind. Dies sind die Titanen, die also theils die Ahnen von Allem sind, was im Himmel und auf Erden, in der Luft und im Meere lebt und webt, theils die Gesetzgeber alles Seins und Werdens und Vergehens. Aber aus der Umarmung des Himmels gebiert die Erde auch Wesen, welche sich keinem Gesetz und keiner Ordnung fügen, wilde, unbändige Naturgewalten, die nur störend und verderblich in die sich gestaltende Ordnung eingreifen wollen, und die deswegen, weil noch keine höhere Macht da ist, sie zu zügeln und dienstbar zu machen, einstweilen wieder in den Schoos der Erde zurückgedrängt werden müssen. Dies sind die Kyklopen und Hekatoncheiren, Dämonen der Gewitter, Orkane und ähnlicher Naturgewalten. Weil aber überhaupt mit den Titanen die Bedingungen der künftig werden sollenden Welt vollständig vorhanden sind, so darf auch Uranos nun nicht mehr zeugen. Er wird von seinen eigenen Kindern entmannt, sein Reich ist zu Ende und es beginnt eine neue Weltperiode, die Herrschaft der Titanen unter dem Kronos. — Jetzt entfaltet sich aus den vorhandenen Bedingungen eine neue Reihe mannichfach indivi-

dualisirter und vollkommnerer Wesen. In den Titanen waltete das Gesetz nur noch als blinder, eingeborner Naturtrieb, und wenn die Dichtung sie auch als Personen darstellt und folglich ihnen Bewusstsein und Willen beilegt, so sind sie doch sicherlich noch nicht als wahrhaft freie Persönlichkeiten gedacht, die, von Motiven der Intelligenz und Sittlichkeit geleitet, mit klarer Erkenntniss und Wahl ihre Handlungen bestimmen, sondern als solche, die in dunklerem Bewusstsein dem in ihnen wohnenden Naturgesetz instinktartig folgen. Die Entfaltung jener höheren Persönlichkeit, das selbstbewusste Walten nach vernünftigen und sittlichen Motiven beginnt erst in der nun folgenden Generation, als Zeus und seine Geschwister entstanden sind. Jetzt wird das Reich jener instinktartig wirkenden Naturwesen der weisen Leitung des olympischen Götterrathes unterworfen, die Titanen werden, weil ihre Bestimmung erfüllt ist, in die Unterwelt verbannt, und Zeus steht dem Ganzen als die höchste Intelligenz und Sittlichkeit mit königlicher Macht vor. Er vermählt sich mit der Titaninn Themis, dem Naturgesetz, und zeugt mit ihr die Göttinnen der höheren sittlichen Gesetze, Dike, Eunomia und Irene: in ihm lebt das Bewusstsein des Gesammtzweckes als höchste Weisheit, Metis, und er bestimmt jeder untergeordneten Gottheit das Gebiet und die Grenzen ihrer Wirksamkeit, und sorgt durch die Handhabung des Gesetzes dafür, dass ihr freies Handeln nie zu gesetzloser Willkür werde. Freilich aber ist auch er selbst, so hoch er steht, dennoch durch ein Höheres gebunden. Als ein gewordenes, nicht ursprünglich vorhandenes, absolutes Wesen, als ein Erzeugniss von Ursachen, die vor ihm waren, ist er auch von einer ausser ihm seienden Nothwendigkeit abhängig, derselben, die ihn selbst und Alles von Anbeginn hat entstehen lassen.

So ist er zwar relativ, aber nicht absolut der Höchste. Er ist es, insofern es keine höhere Intelligenz und Sittlichkeit giebt, als ihn; er ist es nicht, insofern er mit seiner Intelligenz und Sittlichkeit nur das Produkt aus einem dunklen Etwas ist, was jenseits alles Begreifens liegt. Also ist er zwar in dem Gebiete, welches ihm durch die von jenem Jenseitigen ausgegangene Entwickelung der Welt zugefallen ist, der oberste Herrscher; aber eben jenes Jenseits ist doch auch für ihn vorhanden, und er hat von ihm wie seinen Ursprung, so auch seine nothwendige Beschränkung. Diese Beschränkung, über die er nicht hinaus kann, ist seine Moira. Auch alles Andere, worüber dem Zeus die Herrschaft zukommt, hat seine Moira; aber diese ist dem Zeus offenbar, und sein Wille spricht sie aus. Es ist eben sein Wesen, dass sein Wille, sein freier, selbstbewusster Wille, zugleich auch das Gesetz der Moiren ist. Was aber ausser dem ihm zugefallenen Gebiete liegt, das ist ihm dunkel, und es ist deswegen nicht unmöglich, dass er auch die Grenzen seines Gebietes nicht immer gleich Anfangs klar erkennt, und wie weit er gehen dürfe, und was seine Moira sei, erst lernen muss [19]).

Die Aufeinanderfolge der Weltperioden stellt die Theogonie unter der Form von Siegen dar, welche die späteren Mächte über die früheren gewonnen haben, und da sie jene Mächte nicht als abstrakte Begriffe, sondern als lebendige Personen behandelt, so wird auch der Kampf unter dem Bilde eines persönlichen Gegeneinanderstrebens mit Waffen, Gewalt und andern Mitteln, ganz wie in menschlichen Kriegen dargestellt. So nimmt denn auch Aeschylos diese Vorstellung auf: er lässt den Uranos vom Kronos, den Kronos vom Zeus entthront aus der Götterburg herabstürzen, und die Titanen, durch Gewalt nicht allein, sondern auch

durch klugen Rath besiegt, in den Tartarus gebannt werden, soviel ihrer sich nicht dem neuen Herrscher fügen. Es fügen sich aber mehrere, Themis namentlich, die selbst Zeus' Gemalinn wird, und Okeanos, und manche der Titanenkinder, zu denen auch Kratos und Bia sammt ihrer Mutter Styx, der Tochter des Okeanos, gehören [20]). Und selbst auch die jetzt noch Widerstrebenden werden, als Zeus sein Reich und die neue Weltordnung festgegründet hat, aus dem Tartarus entlassen *), da sie nun nicht mehr störend ihm in den Weg treten können, sondern sich dem Höheren willig fügen.

Betrachten wir nun den Göttern gegenüber das Menschengeschlecht. Aeschylos stimmt auch darin mit der Theogonie überein, dass er sich dieses nicht als von den Göttern, weder vom Prometheus, noch von sonst einem, erschaffen denkt; wie es aber entstanden sei, darüber sagt er ebensowenig als jene. Wir müssen annehmen, dass er es, gleich dem Dichter der Hauslehren, als Eines Ursprungs mit den Göttern, nämlich von der Erde geboren, geglaubt habe, wie auch sein Zeitgenosse Pindaros singt [21]): „Es ist Ein Stamm der Götter und Männer, beid' athmen wir einer Mutter entsprosst". Und zwar gehört die Entstehung des Menschengeschlechts in die Zeit der früheren Weltordnung: Zeus findet es schon vor. Den Zustand der Menschen aber zu dieser Zeit denkt sich der Dichter der Theogonie, soviel sich aus den freilich unvollständigen Angaben seines Gedichtes entnehmen lässt, als einen glücklichen. Wie sie aus gleichem Stamme mit den Göttern, obwohl mit sehr ungleicher Begabung, entsprossen sind, so werden sie von ihnen auch eines gleichsam brüderlichen

*) Vgl. die Ausleger zu Pindar Pyth. IV, 291 (519).

Verhältnisses gewürdigt, indem nach dem Ausdruck eines andern Hesiodischen Gedichtes

Damals beide zu Mahl und Versammlung geselllig vereinigt
Lebten, die sterblichen Menschen und sie, die unsterblichen Götter.

Unter Zeus' Regierung aber fanden es die Götter angemessen, die bisherige unbestimmte Form dieses Verhältnisses zu regeln und sich mit den Menschen auseinanderzusetzen, so dass nunmehr die Hülfen und Wohlthaten, die die Götter den Menschen zu erweisen hätten, und andererseits die Ehren und Dienste, die diese ihnen dafür schuldig wären, bestimmt geordnet würden. Und zwar geschah dies ohne Zweifel gleich damals, als nach der Beendigung des Titanenkampfes die neue Weltordnung eingerichtet und den Göttern unter Zeus ihre verschiedenen Attribute und Wirkungskreise angewiesen wurden, wozu denn auch gehörte, welchen Göttern welcher Theil der Menschen zu speciellerer Obhut und Fürsorge überwiesen werden sollte. Zum Zeichen der Huldigung der Menschen gegen die Götter wird nun die heilige Sitte des Opfers eingesetzt, wobei in der theogonischen Erzählung Zeus als Repräsentant der Götter, als Repräsentant der Menschen aber Prometheus auftritt, und zwar als ihr Repräsentant im strengsten Sinne des Worts, so dass, was er will und thut, auch als von ihnen gewollt und gethan betrachtet werden muss. Arglistig denkt dieser auf ein Mittel, um den Göttern ihr gebührendes Theil zu verkürzen: er legt auf die eine Seite das Fleisch und die Eingeweide des Opferstiers mit der Haut umwickelt, auf die andere Seite die Knochen, mit gleissendem Fett lockend überdeckt, und heisst nun den Zeus wählen, welchen Theil er wolle, in der thörichten Hoffnung, dass dieser sich

durch den Schein betrügen lassen werde. Zeus nimmt den schlechteren Theil, nicht als ob er sich wirklich hätte täuschen lassen, sondern weil er die frevelnde Arglist strafen und sie deswegen sich ganz erfüllen lassen und ohne Ausrede überführen will. Nun aber, da sie erfüllt ist, straft er sie nach Verdienst, und zwar dadurch, dass er den Menschen das Feuer vorenthält. „Er gab den armen Sterblichen nicht des unermüdlichen Feuers Kraft", heisst es in der Theogonie, und das klingt so, als haben sie es auch vorher noch nicht gehabt, da doch ein Stieropfer sich nicht füglich ohne Anwendung des Feuers denken lässt. Ohne Zweifel haben wir anzunehmen, dass in jenem Zusammenleben der Götter und Menschen, wie es der Mythus voraussetzt, das Feuer zwar gebraucht, aber nicht im Besitz der Menschen gewesen sei. Die Götter, gleichsam als Vormünder und Versorger der Menschen, hatten es in Verwahrung und gewährten ihnen die Wohlthaten desselben, ohne es aber ihnen selbst in die Hände zu geben. Jetzt, nach der Auseinandersetzung, da jenes frühere Verhältniss aufgehoben ist, giebt Zeus es ihnen deswegen nicht, weil sie durch jene Arglist der Wohlthat unwürdig erscheinen und erst durch Schaden lernen müssen, wie sie ohne die Götter Nichts sind und selbst die unentbehrlichsten Güter des Lebens von ihnen zu erbitten und durch gebührendes Verhalten zu verdienen haben. Aber der schlaue Prometheus weiss ihnen das Feuer auch wider den Willen des Zeus zu verschaffen; er entwendet es heimlich und bringt es in einer Ferulstaude zu den Menschen, die dadurch in dem Wahne, der Götter nicht zu bedürfen, um so mehr bestärkt werden müssen. Da beschliesst Zeus, sie durch ihre eigene Thorheit zu bestrafen. Er sendet ihnen die Pandora, ein Gebilde aus Hephästos' Hand, geschmückt mit verführerischen Rei-

zen, aber unheilvoll: und wenn die Menschen sie unter sich aufnehmen, so werden ihnen bittere Leiden durch sie erwachsen. Die Menschen können nun dem reizenden Bilde nicht widerstehn: sie wählen verblendet ihr eigenes Unheil und werden demnach für die Täuschung, die Prometheus, arglistig aber fruchtlos, gegen Zeus versucht hatte, auf entsprechende Weise durch eine Täuschung gestraft, der sich zu erwehren sie nicht weise genug sind. Prometheus aber, der Vertreter der Menschen, büsst seine That, an eine Säule gefesselt, wo ein Adler ihm die Leber zerfleischt, bis endlich ein sterblicher Held ihn erlöst, nicht ohne Willen des Zeus, der seinen geliebtesten Sohn, und zugleich der mit der Gottheit befreundeten Menschheit erhabenstes Vorbild, durch diese Erlösung verherrlicht [22]).

Dies ist der Inhalt und Sinn der theogonischen Erzählung, zwar nicht überall so klar mit denselben Worten ausgesprochen, aber sicherlich beabsichtigt, wie man sich ohne Schwierigkeit überzeugt, sobald man es nur nicht versäumt, alle einzelnen, zum Theil nur leise angedeuteten Züge zu beachten, und den guten Willen mitbringt, die Wahrheit auch da anzuerkennen, wo sie nicht gerade in der angemessensten Einkleidung erscheint *). Denn die Alten ahnten das Wahre wohl, wenn sie auch das rechte Wort und die passendste Form, es darzustellen, vielfältig verfehlten: und was sie in diesem Mythus aussprechen wollten, die Unzulänglichkeit des Menschen, seine Abhängigkeit von der göttlichen Gnade in jedem Stück, und dagegen seine böse Neigung, der Gottheit ihre Ehre zu entziehn und auf die eigene Kraft und Klugheit zu vertrauen, sind doch am Ende nicht

*) Auf den ethischen Gehalt des Hesiodischen Mythus hat auch Weiske schon richtig hingedeutet, Prometh. S. 345.

so gar tiefe und verborgene Wahrheiten, dass man den Alten ihre Erkenntniss nicht zutrauen dürfte. Ich meines Theils glaube, oder vielmehr ich habe mich durch ein wenigstens unbefangenes und treues Studium ihrer edelsten Werke überzeugt, dass sie im Ganzen an jener Wahrheit fester hielten und lebendiger von ihr durchdrungen waren, als es unter uns selbst bei Manchen von denen der Fall zu sein scheint, die sich zu Lehrern des Volks und zu Anklägern der Alten aufwerfen.

Aeschylos entfernt sich in seiner Behandlung des Mythus von der Theogonie zunächst darin, dass er jenes frühere Zusammenleben der Götter und Menschen, ihre Auseinandersetzung nach der Thronbesteigung des Zeus und das Knochenopfer des Prometheus nicht aufnimmt. Er schildert vielmehr das frühere Leben der Menschen als ein niederes, thierisches Dasein, ohne Intelligenz und Sittlichkeit, weder von höheren Wesen noch von eigener Einsicht geleitet, nur von dumpfem, bewusstlosen Triebe beherrscht, etwa in ähnlicher Weise, wie auch die Titanen, nur freilich in einer höheren Sphäre, nach der obigen Darstellung den in ihnen waltenden Naturgesetzen instinktartig folgten, so dass es nicht unpassend sein würde, die Einen Thiergötter, wie die Andern Thiermenschen zu nennen. „Denn", heisst es von den Menschen,

vormals, ob auch sehend, sahn sie dennoch
Nichts,
Vernahmen Nichts, auch hörend; sondern gleich
des Traums
Gebilden wirrten für und für sie Jegliches
Blind durch einander: kannten keine sonnigen
Aus Stein erbauten Häuser, nicht des Zimmerns
Kunst.
Nein unterirdisch wohnten gleich den winzigen

stamme, vielleicht aber auch nur durch das Lokal der Fesselung, den asiatischen Kaukasus, wie anderswo auch Atlas aus ähnlichem Grunde Sohn der Libya genannt wird. Die des Prometheus Mutter Asope oder Asopis nannten, dachten dabei ohne Zweifel an eine Schwester oder Tochter des Sikyonischen Flussgottes: und nach Sikyon deutet auch der Umstand, dass das Lokal des Stieropfers nach Mekone, wie Sikyon vormals hiess, verlegt wird, so dass wir veranlasst werden, den Mythus, oder diese Form des Mythus wenigstens, für ursprünglich Sikyonisch zu halten [25]). Die Themis giebt, soviel ich weiss, nur Aeschylos allein dem Prometheus zur Mutter. Themis aber ist hier schwerlich als die Repräsentantinn des höheren sittlichen Gesetzes, sondern nur als die des Naturgesetzes zu fassen. Erst durch ihr Eintreten in den olympischen Götterverein, durch ihre Vermälung mit dem Zeus wird nachher ihr Wesen gleichsam höher potenzirt, und sie gebiert nun auch die besonderen Vorsteherinnen der sittlichen Ordnung, Dike, Eunomia und Irene [26]). Prometheus aber ist in einer früheren Zeit von ihr geboren und hat deswegen von ihr nur noch ein gewisses titanisches Wesen, die Einseitigkeit des Natürlichmenschlichen, zur irdischen Klugheit erhoben, aber noch nicht durch die Weisheit und Gesinnung geadelt, die allein bei den olympischen Göttern wohnt und nur von ihnen zu den Menschen kommt.

Dass im Titanenkampf Prometheus sich den Göttern anschliesst, hat seinen Grund eben darin, dass sein Wesen über die Herrschaft des blinden Triebes hinaus zur Klugheit gesteigert und von dieser Seite also den Göttern näher als den Titanen ist. Und so macht er denn auch selbst dies Motiv geltend: weil die Titanen in stolzem Selbstgefühl der Klugheit Weg verschmähten, auf seinen Rath nicht

hörten, nur auf Gewalt und blinde Kraft vertrauten, darum habe er ihre Sache verlassen: denn Themis, seine Mutter, habe ihm offenbart, dass sie so nicht siegen würden; oder ohne Bild, es war ihm das Naturgesetz klar geworden, wie das niedere Princip dem höheren weichen müsse. Dass er übrigens nur von Klugheit oder, nach dem eigentlicheren Wortsinn des griechischen Ausdrucks, von List und schlauen Künsten redet, geschieht gewiss nicht ohne weise Absicht des Dichters [27]). Den höheren sittlichen Adel des Zeus und seine darauf beruhende Würdigkeit zur Weltherrschaft erkennt Prometheus nicht: er vermag nur das Niedere, was auch er selbst in sich trägt, aufzufassen. Und weil er eben hierin Alles setzt, so überhebt er sich auch so, dass er sich dem Zeus gleich achtet und sich rühmt, nicht nur dass dieser ohne ihn nicht gesiegt haben würde, sondern auch dass die ganze neue Weltordnung nur nach seinem Rathe eingerichtet sei. So beginnt er denn nun auch alsbald sich mit dem Zeus zu entzweien, dessen höhere Rathschlüsse er von seinem Standpunkt aus nicht zu würdigen vermag, die er deswegen im selbstgefälligen Dünkel auf seine ausreichende Einsicht meistert, als ungerecht und tyrannisch schilt und durch keckes Eingreifen und trotziges Widerstreben zu stören und zu vereiteln unternimmt. Zeus, sagt er anklagend, wollte das Menschengeschlecht vertilgen und ein anderes neues schaffen. — Ich bin weit entfernt, dies etwa nur für eine Muthmassung des Prometheus, in anklägerischem Eifer als Gewissheit ausgesprochen, gelten lassen zu wollen; aber ebensosehr muss ich die Meinung verwerfen, als ob im Sinne des Aeschylos dieser Beschluss des Zeus nur als ein tyrannisches Belieben anzusehen sei. Die Frage, warum doch die Gottheit ein so schwaches, so leicht zur Sünde und Verderbniss geneigtes

Geschlecht der Menschen geschaffen habe, ist ja oft genug auch von christlichen Denkern aufgeworfen und auf verschiedene Weise beantwortet worden [28]): Aeschylos, dem Zeus dies Geschlecht nicht geschaffen, aber doch bestehen gelassen hat, erklärt sich dies so, dass Zeus allerdings ein besseres Geschlecht habe schaffen wollen, aber durch Prometheus daran gehindert worden sei. Von einer Vertilgung des Menschengeschlechts um seiner Verderbniss willen ist ja ebenfalls in vielen, nicht bloss in griechischen Mythen die Rede: bei Aeschylos, denke ich mir, will Zeus die Menschen vertilgen, so wie er sie vorfindet, in diesem Zustande roher Unmündigkeit, bevor sie noch zum geistigen Bewusstsein erwacht sind, weil er voraussieht, dass sie doch immer ein schwaches und sündhaftes Geschlecht bleiben werden, leicht geneigt, sich von seiner Bestimmung zu verirren und in Unfrieden mit sich selbst und mit den Göttern zu gerathen, und weil er dafür ein besseres zu schaffen gedenkt, von edlerer und sündenloserer Natur, das in Frieden mit sich selbst und mit den Göttern leben möge. Hier tritt nun Prometheus ihm entgegen, behauptet das Recht des Menschengeschlechts auf fortdauerndes Bestehen so wie es ist oder nach der Anlage seiner Natur werden kann [29]). Er weckt den menschlichen Geist aus seinem Schlafe, bringt ihn zur Entwickelung des Verstandes, lehrt Künste aller Art, kurz macht die Menschen zu dem, wozu er die Fähigkeit in ihnen erkannt hat. In wiefern Zeus hiedurch gehindert worden sei, dennoch seinen frühern Rathschluss auszuführen, bleibt freilich dunkel. Manche finden den Grund darin, dass Zeus selbst nunmehr an den durch Prometheus gehobenen Menschen grösseres Wohlgefallen gefunden und deswegen ihr Fortbestehen geduldet habe: wenn sie aber hinzusetzen, er habe es für besser gefunden,

über so veredelte Menschen, als über Thiere zu herrschen, so bedenken sie nicht, dass ja eben über jene Thiere Zeus gar nicht herrschen, sondern sie vertilgen und ein anderes Geschlecht erschaffen wollte, was denn doch gewiss nicht auch wieder nur ein thierisches sein sollte. Nun ist es allerdings nicht undenkbar, dass den Zeus, weil eben durch Prometheus die Menschen wirklich aus jenem thierischen Zustande herausgerissen waren, ihrer nunmehr gejammert und dass er sie deshalb nicht vertilgt habe, obgleich sie so, wie er selbst das neue Geschlecht hatte schaffen wollen, nicht waren und nicht werden konnten. Aber es ist auch möglich, dass Aeschylos sich hier den Zeus durch eine Schranke seiner Macht gebunden gedacht habe. Denn dass Zeus keinesweges ganz ohne Schranken sei, haben wir oben gesehen: die uranfängliche Nothwendigkeit, in der sein eigenes Sein und Wesen wurzelt, hat auch das Menschengeschlecht, so wie es ist, werden lassen, und ihm ein Recht gegeben, zu bestehen. Dies Recht macht der Sohn der Themis geltend: Zeus muss es anerkennen und sich der Schranke, die er einen Augenblick verkannt hatte, fügen. Doch Prometheus ist hiemit nicht zufrieden: er geht weiter und beharrt in seinem Widerstreben gegen Zeus auch da, wo dieser allein zu gebieten hat, in der Führung und Erziehung des erhaltenen Geschlechts, was ja ohne die leitende Hand der Götter nie zu seiner wahren Bestimmung und Veredlung gelangen kann. Die Menschenliebe, die dem Prometheus zum Vorwurf gemacht wird, ist eben nicht die wahre und göttliche: sie ist vielmehr nur einseitige Begünstigung und Förderung dessen, was das weniger Edle im Menschen ist, oder, wie wir es auch ausdrücken können, des bloss irdischen, der Gottheit nicht befreundeten, nicht durch Frömmigkeit und Liebe an Gott geknüpften Menschen.

Denn fragen wir, was es denn für Gaben sind, die Prometheus den Menschen zugewandt hat, so werden wir uns mit dem Platonischen Protagoras gestehen müssen, dass die edelsten und höchsten Güter der Menschheit nicht darunter sind. Er selbst stellt an die Spitze, dass er ihnen die bange Voraussicht des Todes genommen und dafür blinde Hoffnungen eingeflösst habe: aber dass er sie über die Todesfurcht erhoben, ihnen die Zuversicht des Lebens auch nach dem Tode gegeben habe, sagt er nicht. Nur vergessen lassen hat er sie des Todes: wodurch sie freilich einer lähmenden Sorge los und rühriger zu allem Thun, aber um keine erhebende Zuversicht reicher geworden sind [30]). Dann hat er ihnen das Feuer gebracht, wobei wir nicht an ein Symbol göttlichen Geistes, sondern nur an das zu denken haben, was uns der Dichter selbst mit klaren Worten sagt, das irdische Feuer als ein Hülfsmittel des irdischen Lebens, Bedingung und Werkzeug vieler Künste, die aber alle nur dem leiblichen und materiellen Leben dienen [31]). Weiter hat er sie gelehrt, den Lauf der Gestirne und den Wechsel der Jahreszeiten zu beobachten, um darnach ihr Thun und Treiben passlich einzurichten: er hat sie Zahl und Schrift gelehrt, um sich die Dinge übersichtlich zu ordnen und Erfahrungen für die Erinnerung aufzubewahren: er hat ihnen die Kraft der Thiere dienstbar und die Wogen des Meers schiffbar gemacht, hat ihnen Heilmittel für Krankheit gezeigt und die Kunst der Zeichendeutung mitgetheilt, hat sie die Metalle aus dem Schooss der Erde zu gewinnen angewiesen,

kurz Alles sei mit einem Worte angesagt:
Nur von Prometheus stammt den Menschen jede Kunst:

jede Kunst nämlich, zu der es der Verstand des Menschen

bringen kann, jede Kunst, die ihm die Befriedigung der irdischen Bedürfnisse und Gelüste erleichtert, jede Kunst endlich, durch die der Mensch, indem er sich die Erdendinge dienstbar zu machen meint, vielmehr in Wahrheit selber ihnen dienstbar wird, sobald er nichts Anderes und Besseres kennt und verlangt, als sie und was sie ihm verschaffen kann. Und die Ahnung dieses Anderen und das Verlangen nach ihm hat Prometseus den Menschen nicht gegeben. Er konnte es ihnen nicht geben, weil er selbst es nicht hatte, und er hinderte sie, es von dem, der es hatte, vom Zeus, zu empfangen, weil sie, nur in irdischem Thun und Treiben befangen, des Höheren nicht empfänglich waren. Dieses Höhere aber ist das Sittliche, oder, wie Protagoras es nennt, das Politische [22]). Denn wie nur durch *Sittlichkeit* der Staat ist und besteht, und selbst nur die umfassendste Form des sittlichen Lebens darstellt, die alle andern Formen desselben in sich schliesst und trägt, so setzen die Alten mit Recht das Staatliche oder Politische als gleichbedeutend für das Sittliche. Dass aber der Staat nicht ein Werk des menschlichen Verstandes, sondern der Götter, das Sittliche nicht vom Menschen aus ihm selbst hervorgebracht, sondern von der Gottheit ihm mitgetheilt sei, das war wenigstens in Aeschylos' Zeitalter die gemeinsame Ueberzeugung, oder, wie es die moderne Sophistik nennt, der Wahn, den alle Weiseren und Besseren hegten. „Gott allein ist gut", sang Simonides: „Keiner gewinnt die Tugend ohne der Götter Hülfe, weder ein Staat noch ein Einzelner". „Zeus, die grossen Tugenden werden dem Menschen von Dir zu Theil", ruft Pindar aus: „durch Gottes Gnade blüht der Mann mit weisem Herzen": und „nicht schlecht gesinnt sein ist der Gottheit grösstes Geschenk", lehrt Aeschylos [23]). — Wenn aber dies den Alten einleuchtete,

so musste ihnen auch einleuchten, dass der Mensch, um solcher Gaben von den Göttern theilhaftig zu werden, ihrer empfänglich sein, dass er, wenn er sie auch nicht selbst erreichen könne, doch ein Verlangen darnach tragen müsse, und dass ein bloss auf Erdendinge und Genuss gerichtetes Gemüth und ein einseitig entwickelter Verstand, je mehr er den Menschen mit selbstzufriedenem Vertrauen auf eigene Kraft erfüllt, desto mehr ihn von jenem Höheren ablenke und der Gottheit entfremde. Und entfremdet der Gottheit ist die Gesinnung der Prometheischen Menschen. Aeschylos lässt zwar auch sie den Göttern opfern, aber nur in Beziehung auf die Zeichendeutung, also nicht in frommem Sinn, sondern nur in eigennütziger Absicht, weil die Götter eine Macht über die Dinge der Erde haben, die sie freilich anerkennen müssen, aber ohne dadurch zu etwas anderem als dem niedrigen Bestreben geführt zu werden, ob sie die Mächtigen durch Gaben und Opfer zu ihrem Vortheil bewegen können. Klarer noch tritt dies bei dem Platonischen Protagoras hervor *). Auch hier erkennen die von Prometheus ausgestatteten Menschen die Götter an und weihen ihnen Tempel und Altäre: da aber die Sittlichkeit ihnen fehlt, da noch nicht Schaam und Rechtsgefühl unter ihnen ist, da ihrem Sinn die ethische Beherrschung der Triebe und die liebende Ehrfurcht vor dem Göttlichen fremd ist, mit einem Worte, da sie nichts von dem in sich tragen, was Tugend ist, aller sittlichen Haltung des Lebens, aller Eurhythmie und Euarmostie entbehren, so kann auch ihr Gottesdienst nur ein aus unfrommer Selbstsucht entspringender, also den Göttern nicht wohlgefälliger sein. — Weit entfernt also, dass Prometheus das Menschengeschlecht

*) P. 322. A. C. 324. E. 325. A. 326. B.

wahrhaft veredelt hätte, hat er es vielmehr von dem Wege zur wahren Veredelung abgelenkt: er hat die Menschen klug gemacht, bevor sie gut waren, hat ihnen durch die Klugheit Mittel gegeben, ihre niederen Bedürfnisse zu befriedigen, bevor sie die Ahndung höherer hatten, hat sie verführt, in dieser Befriedigung den ganzen Zweck ihres Lebens, und in den Kräften, die dazu verhelfen, ihre Vollkommenheit zu finden, hat sie ihre höhere Bestimmung verkennen lassen, sie den Himmlischen entfremdet und unfähig gemacht, mit Herz und Gemüth sich zu ihnen zu erheben. So ist also auch die Sünde durch ihn geweckt und genährt: die Selbstsucht, das selbstgefällige Vertrauen auf Verstand und Kraft, das unfromme Wesen, was nur von der Macht der Götter, nicht von ihrer Weisheit und Güte weiss, ihre Fügungen nur nach dem Nutzen oder Schaden ansieht, der den irdischen Genüssen daraus erwächst, und deshalb sie nicht anders denkt, denn als feindselige, das Glück der Menschen schadenfroh störende, auf ihre Kraft und ihren Wohlstand neidische und die eigene Ueberlegenheit eifersüchtig geltend machende Wesen. Und so ist Prometheus, wie der Entwilderer der Menschen, so auch zugleich ihr Verführer. Auf ganz ähnliche Weise stellt Tertullian die Engel, welche von Gott als Hüter und Lenker der Menschen bestellt waren, als ihre Verführer dar, indem sie ihnen vor der Zeit die irdische Klugheit und mancherlei Künste und Kenntnisse gegeben haben, bevor noch ihr Geist dazu vorbereitet war und ihr Gemüth die rechte Richtung bekommen hatte: und wie die christliche Ansicht den obersten der von Gott abgefallenen und zum Abfall verleitenden Engel den Entzweier und Verleumder, Diabolos, nennt, weil, wie Dionysius der Areopagit ausspricht, er die Menschen mit Gott entzweite und sie verleitete, ihn als

ein neidisches Wesen zu denken und ihm nur um des Lohnes willen zu dienen, so darf auch Prometheus mit Recht als ein solcher Diabolos bezeichnet werden [84]). Seine Empörung gegen Zeus hat jedoch weniger Anstössiges, als die Empörung der Engel gegen Gott, weil hier das Geschöpf sich gegen seinen Schöpfer, dort nur ein göttliches Wesen sich gegen ein anderes auflehnt, mit dem es selbst gleichen Ursprung, wenn auch freilich nicht gleiche Vollkommenheit hat. Die Strafe, die den Prometheus trifft, werden wir nicht weniger gerecht finden müssen, als die Strafe der abgefallenen Engel; aber während für diese, wenigstens nach der Ansicht Einiger, keine Versöhnung möglich ist [85]), steht dem Prometheus eine solche bevor: und seine Strafe ist ihm also nur auferlegt, um ihn zu bessern. Zeus, sagt Simonides, weiss Heilung für Alle, und wie er, nach Aeschylos, der Menschen Seele zur Besonnenheit lenkt und aus Leiden Lehre für sie werden lässt [86]), so wird auch Prometheus lernen, was Okeanos ihm räth (V. 310.), sich selbst zu erkennen, seine That richtig zu beurtheilen, und den Zeus als den Mächtigern nicht nur, sondern als den Grösseren, den Weiseren und Besseren zu ehren.

Eine Versöhnung wird nun zwar auch in unserer Tragödie vom Prometheus selbst in Aussicht gestellt, aber noch nicht die wahre. Prometheus trotzt noch, und denkt, dass Zeus als Bittender zu ihm kommen, ihm selbst Busse für die Schmach der Fesseln bieten solle, weil er seiner Hülfe bedürfen werde, um die Herrschaft nicht zu verlieren. Liegt darin vielleicht eine Andeutung, dass, wie der Mensch der Götter bedarf, so andererseits auch die Götter scheinen können, des Menschengeistes zu bedürfen, wenn die Herrschaft der Welt ihnen sicher bleiben soll? dass diese Herr-

schaft nicht bestehen könne, wenn nicht der Menschengeist mit den Göttern im Bunde sei, einem Bunde, der auf gegenseitiger Anerkennung und auf der aus ihr hervorgehenden Befreundung beruht, indem der Mensch der Gottheit sich willig unterordnet und ihr dient, die Gottheit aber auch des Menschen edles Streben ehrt und ihn gerne zu sich emporhebt? Wenigstens eine Weltherrschaft der Götter würdig, und deren sie sich freuen könnten, ist nicht gedenkbar, wenn die Menschheit ganz und unheilbar mit ihnen entzweit ist: nur durch den Menschen können die Götter die Welt gestalten, dass sie ihnen wohlgefällig und ein Bild des Himmels werde; und wenn auf Erden Gottlosigkeit und Frevel walten, was ist das anders, als dass die Götter wenigstens aus diesem Theile ihres Reichs verdrängt und dann auch kaum noch des Olymps mehr sicher sind? — So etwa, denk' ich, fasste Aeschylos den alten Mythus auf, der von einem Gewaltigeren sprach, der möglicher Weise kommen und den Thron des Zeus stürzen könnte, wie von diesem der Thron des Kronos gestürzt war [87]). Ein Sohn des Zeus musste er sein, mächtiger als sein Vater, wie auch Zeus der mächtigere Sohn des Kronos war; aber unvermeidlich war sein Kommen nicht: Zeus konnte dem entgehn, wenn er die Göttinn, der es bestimmt war, einen Sohn zu gebären, der mächtiger als sein Erzeuger sei, nicht selbst zur Gattinn nahm, sondern sie einem sterblichen Manne vermälte: worin eben die höchste Befreundung der Menschheit mit der Gottheit und die höchste Anerkennung ausgesprochen ist, die dem Menschen, freilich nur dem würdigen und zur Gottähnlichkeit erhobenen, von den Göttern wiederfahren kann [88]). — Eine Ahndung solches Verhältnisses ist auch dem Prometheus schon gegeben: aber jetzt deutet er sich's noch auf seine Weise, und baut trotzige Hoffnungen darauf,

die so wie er es meint, nie in Erfüllung gehen können und dürfen. Seine Versöhnung aber und Erlösung wird durch den Herakles vermittelt werden, den wir deswegen jetzt betrachten müssen.

Gern, singt Pindar, lenk' ich zu Heraklees mein Gemüth,
Wenn ich von ragender Tugend Zier verkünden alte Sage will.

Und dann schildert er die Thaten des Helden, wie sie dem Jünglinge einst der Seher Tiresias vorherverkündigt habe:

Wie Ungethüme böser Art
Auf festem Land er bändigen und im Meer,
Und wie er Manchen im Volk
Der frevlen Hochmuths Wege gewandelt, dem Tod
Zusenden werd', ein Rächender.
Ja wenn die Himmlischen einst der Giganten Schaar zum Kampf auf Phlegra's Feld
Sich entgegen stellten, da werde durch sein Pfeilgeschoss der Gegner stolzes Haupt hinab in Staub gestreckt.
Und zu des Kampfs Ziel nach der Arbeit mächtig belastenden Mühn gelangt
Werd' er alsdann zu erlesenem Lohn den Frieden immerdar
Haben, und in seeliger Wohnung die blühende Braut, Heben, umfangen und am Tisch
Des Zeus der Himmlischen ehrwürdiges Haus verherrlichen [39]).

Das edle Bild des Herakles ist freilich in den mythologischen Fabeln durch mancherlei Zusätze verschiedener Art entstellt und verunreinigt worden: halten wir uns aber an den wesentlichen Kern, so finden wir sichtlich die Intention, das Ideal eines vollkommenen Menschen aufzustellen, der alle Tugenden der Gesinnung und der Thatkraft, der Frömmigkeit und des Heldenmuthes im höchsten Maasse vereinigt

in sich trage. Da die wesentlichen Züge des Bildes schon von einem Alten, dem Rhetor Aristides, zusammengestellt sind, so darf ich mich begnügen, sie nur aus seinem Vortrage zu entnehmen. Zeus, sagt er, berieth, wie er die Angelegenheiten der Menschheit in die geziemende Ordnung bringen und Erde und Meer den rechten Zwecken dienstbar machen möchte. Darum erweckte er den Herakles, dass er ihm ein Gehülfe und Diener seines Willens auf Erden würde. Den Knaben unterwies Athene, und bereitete ihn vor zur Erfüllung seines hohen Berufs: Aphrodite und Dionysos waren ihm hold und gewährten ihm durch ihre Gaben Erquickung und Labsal bei den Mühen, die er zu erdulden hatte. Zuerst nun durchzieht er Hellas, dann die gesammten Länder der Menschen; und keine Wohlthat ist, die er nicht übte. Er weist den Strömen ihr rechtes Bett an, er trocknet Sümpfe aus und bewässert dürre Länder: er vertilgt schädliches Gethier und verderbliche Ungeheuer: er bessert und veredelt die Menschen und leitet sie zu gebührender Sitte, theils durch Gesetze, die er vorschreibt, theils durch Zwang, mit dem er sie bändigt, und durch Strafen, mit denen er überall die Frevler und Unterdrücker, die Räuber und Tyrannen straft. Darum heissen ihn die Menschen den Erretter und den Uebelabwender. Als dann die Giganten sich empören gegen die Götter, und den Zeus vom Throne stürzen wollen, da stellt er als Bundsgenoss der Himmlischen sich ihnen gegenüber, und mit seiner Hülfe werden sie besiegt. Und auch Prometheus wird durch ihn erlöst, zum Zeichen, dass auch dem, was Zeus einst gebunden, durch ihn die Freiheit zu Theil werden könne **).

Man erkennt leicht, dass in dem Gigantenkampf Nichts anders dargestellt ist, als die Gottlosigkeit der Menschen, der Frevelmuth, der sich trotzig gegen die himmlischen

Mächte empört und ihre Herrschaft nicht anerkennen will: und wenn den Göttern verkündigt wird, dass sie nur mit Herakles' Beistand die Giganten besiegen können, so liegt darin eben die oben berührte Ansicht ausgesprochen, dass nur durch den mit der Gottheit befreundeten Menschengeist jene frevelhafte Empörung überwunden und die Weltherrschaft den Göttern gesichert werden kann [41]). Aber auch die Erlösung des Prometheus ist nur durch Herakles möglich. Der gottentfremdete, einseitig verstockte Menschengeist, der die Götter nur als feindselige Wesen, ihre Macht nur als Fesseln fühlt, kann nur dadurch frei werden, dass ihm die Anschauung der gottbefreundeten und ebendeshalb wahrhaft freien und starken Menschheit vor die Augen tritt, ihn sich selbst erkennen lehrt und das Bewusstsein seiner eigentlichen Bestimmung in ihm weckt.

Nun ist aber Herakles zwar ein Mensch, aber zugleich auch ein Göttersohn. Der Vater der Götter und Menschen, singt ein Hesiodischer Dichter,

Zeus entwarf in der Seele den Rathschluss, dass er den Göttern
Und den Menschen erzeugte des Unheils kräftigen Wehrer;

und es liegt diesem wie allen ähnlichen Mythen von Zeugungen der Götter mit sterblichen Weibern das tiefe Gefühl zum Grunde, dass die menschliche Natur, wie sie nun einmal war, für sich allein unvermögend gewesen sei, das Edelste was der Mensch werden kann aus sich selbst ohne göttliche Mitwirkung hervorzubringen [42]). Zeus gewährt also der Menschheit eine Wohlthat durch seine Vermälungen mit sterblichen Weibern, indem er einen Theil seines göttlichen Wesens durch sie in menschlicher Gestalt erscheinen, und Heroen geboren werden lässt, die als Helfer

Leiter und Vorbilder unter den Menschen wandeln und wirken, und durch die das ganze Geschlecht erhoben und geadelt wird. Der letzte und zugleich der erhabenste aller dieser von Zeus gezeugten Heroen ist Herakles, Alkmene's Sohn; das erste Erdenweib aber, das begnadigt werden soll, eines Göttersohnes Mutter zu werden, ist Io [43]): und unsere Tragödie, indem sie diese auftreten lässt, vergegenwärtigt uns die erste Anknüpfung dieses Verhältnisses zwischen Zeus und der Menschheit, wie im gelösten Prometheus, wo Herakles auftrat, die höchste Frucht desselben dargestellt war. Aber Io streubte sich: sie vermochte sich noch nicht zur Hingebung in den Willen des Gottes und zu dem Gedanken einer Vereinigung mit ihm zu erheben: dem Rufe, der an sie erging, setzte sie ein menschlich eigenwilliges Bedenken entgegen, und darum muss sie erst durch eine Schule der Leiden gehn, bevor sie des Göttersohnes Mutter wird. Diese Leiden verhängt ihr aber Zeus nicht unmittelbar: er lässt nur zu, dass sie ihr von der Here verhängt werden. Here nämlich vertritt das den Menschen von den Göttern scheidende Princip, die gemeine Ordnung der Dinge, nach welcher eine solche Vereinigung beider Naturen nicht stattfindet [44]). Wenn auch Zeus diese Ordnung um eines höheren Princips willen im Einzelnen aufheben kann, so muss sie doch im Allgemeinen festgehalten werden, und Here, wenn sie dem sterblichen Weibe die Umarmung des Gottes, ihres Gatten, missgönnt, handelt ganz entsprechend dem Charakter einer untergeordneten, nur dem einen Princip, dessen Vertreterinn sie ist, nachgehenden Gottheit. Denn auf der Höhe, wo dessen Uebertretung sich rechtfertigt, ja geboten ist, steht nur Zeus: alle andern Götter sind, wie an Macht, so auch an Erkenntniss weit unter ihm. Zeus könnte nun freilich auch wol die

Wirkung des Unwillens der Here abwenden; aber er thut es nicht, weil Io selbst durch ihre Gesinnung sich vielmehr dem Princip der Here unterworfen, als seinem Willen gehorcht hat. Deswegen lässt er sie leiden; aber als sie durch ihr Leiden geläutert, und Here selbst, wie wir annehmen dürfen, erweicht ist*), da wird sie mit der Geburt des Epaphos begnadigt. Also erscheint uns Zeus auch in diesem Verhältniss keinesweges als der harte und fühllose Tyrann, wie ihn Prometheus schilt, sondern als liebender Gott, der auch da wohlthut, wo er verschmäht wird und züchtigen muss. Gewiss wird auch im gelösten Prometheus der wohlwollende Zwang, wie es in den Schutzflehenden heisst, wieder zur Sprache gebracht sein, mit welchem Zeus die Io zur Mutter eines Göttersohnes werden liess, und dadurch selbst des Prometheus Lösung vorbereitete; im gefesselten aber hat der Dichter mit bewundernswerther Zartheit das Mutterwerden der Io berührt und jede unreine und sinnliche Vorstellung entfernt gehalten**).

Ueberhaupt enthält dieses Epeisodion der Io mehr als Einen Beweis, soll ich sagen der Kunst des Aeschylos, oder des Genius, der ihn, wie Sophokles über ihn urtheilte, das Rechte thun liess auch ohne es zu wissen. Nicht nur dient der Gegensatz zwischen Io und Prometheus, und die verschiedene Art, wie beide ihr Leiden ertragen, den Charakter des Helden klarer hervorzuheben, nicht nur verstärkt das Schicksal der Io und was wir über dessen Veranlassung hören, den Eindruck, der in diesem Stück beabsichtigt

*) Darauf deutet Aeschylus selbst in den Schutzflehenden V. 586.: Denn wer hätte der Hera streng strafenden Zorn besänftigt? Das war des Zeus Werk.

**) Anders freilich in den Schutzflehenden V. 301. — Der wohlwollende Zwang ist ebend. V. 1068.

wird, von Zeus' Tyrannei, und steigert somit das Verlangen nach befriedigender Lösung *), sondern Aeschylos hat durch Io's Auftreten auch meisterhaft die steigenden Lästerungen des Prometheus und die Drohungen motivirt, durch die am Ende Hermes herbeigerufen wird, und das Stück mit Prometheus' Sturz in den Abgrund seinen nothwendigen Schluss gewinnt **). Denn vorher (V. 168) hat Prometheus nur ganz allgemein und unbestimmt von dem Schicksalsgeheimniss gesprochen, auf das er seine Hoffnung setzt, und den Okeaniden verweigert er (V. 513) jede nähere Erklärung, um die sie ihn bitten. Als aber Io kommt, als er sich erinnert, wie sie, wenn auch erst nach vielen Irren, doch in Vergleich mit ihm nach kurzer Zeit Erlösung finden wird, da tröstet er zuerst sich damit, wie doch auch für ihn die Zeit der Befreiung und Genugthuung kommen werde, und sodann, weil eine beabsichtigte Vermälung des Zeus die Veranlassung dazu geben soll, sowie aus der jetzigen Verbindung desselben mit der Io derjenige entstehen wird, der ihm als sein Befreier verkündigt ist, so bringt ihn der Anblick dieser einen Gattinn ganz natürlich zur lebhaften Erinnerung jener anderen, und als nach Io's Abgang der Chor von den Gefahren der Göttervermälungen sowie von Zeus' unentfliehbaren Rathschlüssen singt, da setzt er höhnend entgegen, wie auch dem Zeus nicht minder Gefahr aus einer Vermälung drohe, und wie er wol

*) Auf das erste hat namentlich Jacobs hingewiesen, Att. Mus. III. S. 248; auf das andere Blümner, üb. d. Id. des Schicks. S. 9 Anm.

**) Wohlverstanden, dieses Stück, als einzelner Theil der grösseren Composition, gewinnt dadurch seinen Schluss Als ein für sich bestehendes Ganze betrachtet, würde es keinesweges damit befriedigend abschliessen, obgleich Viele dies gemeint haben. Ich verweise dagegen auf das früher über diesen Punkt Gesagte.

selbst sich einst einen mächtigern Sohn erzeugen werde, seine Gewalt zu brechen: und diese letzte Lästerung, vor der auch der Chor zurückschreckt, ruft dann den Hermes herbei, um noch einen Versuch zu machen, ob sein Herz sich demüthigen werde, und dann, da er fortfährt zu trotzen, wird der Lästerer aus dem Angesichte des Himmels hinweg in die dunkle Tiefe geschleudert, bis die Zeit erfüllt sein wird, wo Zeus vorher weiss, dass sein Sinn sich ändern werde. Auch die lange Schilderung der Irren Io's ist wenigstens nicht als ein blosser Nothbehelf anzusehn, um dem Stück die gehörige Länge zu geben, oder als ein Intermezzo, um den Zuschauer von dem Einen Gedanken an die Leiden des Prometheus ab auf andere Gegenstände hinzuleiten, sondern da das Leiden der Io eben in dem rastlosen Umherirren bis zu den äussersten Grenzen der Welt, jenseits der von Menschen bewohnten Räume hinaus zu den furchtbaren Wundern und Ungethümen am Erdrande bestand, so musste Aeschylos nothwendig diese langen Irren durch Angabe aller Hauptpunkte ihres Laufs versinnlichen und vor Augen legen. Darin aber, dass gerade diese Art von Leiden der Io auferlegt ist, lag für den Dichter wol der Sinn, dass das menschliche Herz, einmal an Gott zweifelnd und mit ihm zerfallen, rastlos umhergetrieben wird und nirgends Ruhe findet, bis sie ihm durch das Erbarmen der Gottheit gewährt wird **). — Als ein Gegenbild gegen diese Irren der Io war dem gelösten Prometheus die Schilderung der Züge des Herakles zu dem Garten der Hesperiden eingefügt, was man wunderbarer Weise als ein Argument gegen das Zusammengehören der beiden Tragödien hat geltend machen wollen, weil so ähnliche Partieen in zwei unmittelbar aufeinander folgenden Stücken dem Zuschauer nothwendig hätten anstössig sein müssen. In

der That, man muss sehr gering von der Meisterschaft des Aeschylos denken, wenn man ihm nicht das Vermögen zutraut, das scheinbar Aehnliche auf verschiedene Weise zu behandeln, so dass eben dadurch der Reiz der Zusammenstellung erhöht wurde. Und die Verschiedenheit zwischen den Irren der Wahnsinnigen, die nur rastlos von Ort zu Ort fliehen muss, und dem Zuge des Helden, der siegreich Gefahr auf Gefahr überwindet, ist doch wol von der Art, dass selbst einem geringeren Dichter als Aeschylos nicht schwer werden konnte, jede Eintönigkeit zu vermeiden.

Auf welche Weise Aeschylos die Erlösung des Prometheus habe vor sich gehen lassen, ob Herakles, wie er den Adler tödtete, so ebenfalls die Fesseln gelöst habe, oder ob dies durch einen andern Gott, etwa den Hermes, geschehen sei, — ob Chiron als Stellvertreter des Prometheus, bereit in die Unterwelt zu steigen, erwähnt, vielleicht selbst aufgetreten sei **), — ob auch Zeus erschienen sei, — endlich ob die Vermälung der Thetis mit dem Peleus angekündigt, etwa gar die Personen des Stückes am Schluss zur Feier derselben hingezogen seien, — alles dies sind Fragen, über die sich weder in den wenigen erhaltenen Bruchstücken, noch in sonstigen Zeugnissen eine bestimmte Auskunft findet, so dass den verschiedensten Vermuthungen ein weites Feld geöffnet ist. Da hier nicht der Ort ist, die Ansichten der Gelehrten zu referiren und zu kritisiren, so werde ich, was mir beachtenswerth scheint, in einer Anmerkung zu dieser Einleitung erwähnen: hier begnüge ich mich, nur das vorzubringen, was entweder ausdrücklich überliefert ist, oder aus der Natur der Sache zu folgen scheint. Ausdrücklich überliefert ist, dass der Chor aus Titanen bestanden habe. Diese aber, da sie vom Zeus befreit sind, können unmöglich mehr als die trotzigen Gegner der jetzigen Weltregierung,

sie müssen vielmehr nothwendig als versöhnt mit ihr gedacht werden: und so waren sie dem Dichter wohl geeignet, auch den Prometheus zur Sinnesänderung zu ermahnen. Ueberliefert ist ferner, dass Prometheus ihnen seine Qualen geschildert und namentlich die neue Marter durch den Adler, der jeden dritten Tag seine Leber frass, geklagt habe, eine Marter, die sicherlich von dem Erfinder des Mythus ebensowenig ohne sinnvolle Bedeutung gewählt war, als in der Fabel vom Tityos. Die Leber ist der Sitz der Begierde: und wie Tityos wegen des frevelhaften Angriffs auf die Leto, so wird auch Prometheus wegen seines frevelhaften Verlangens, den Zeus vor sich gedemüthigt zu sehen, dadurch bestraft, dass sein Verlangen unter dem fressenden Schmerz der Nichtbefriedigung immer unvermindert fortlebt [47]). — Ueberliefert ist ferner, dass Herakles erschien, welchen Prometheus als den ihm vom Schicksal bestimmten Erretter kannte, dass ihm sein Weg zu den Hesperiden und die Kämpfe, die er auf ihm zu bestehn habe, angezeigt, und dass der Adler von ihm erlegt wurde. Dass die Erlegung des Adlers und die Lösung der Banden des Prometheus als zwei verschiedene Akte dargestellt seien, scheint gewiss: und wenn dies zugegeben wird, so folgt auch, dass der Dichter beides verschieden motivirt haben müsse. Wurde nun die Lösung des Prometheus durch dessen Bereitwilligkeit, das Schicksalsgeheimniss zu enthüllen und dadurch den Verlust der Weltregierung vom Zeus abzuwenden, motivirt, so ist klar, dass diese Enthüllung nicht schon vor der Erlegung des Adlers stattgefunden haben könne. Man könnte nun meinen, Prometheus habe wenigstens das Versprechen gegeben, das Geheimniss zu enthüllen, wenn er befreit würde, und Herakles habe auf dies Versprechen hin die Erlegung des Adlers gleichsam als eine

Vorausbezahlung geleistet. Aber dann fragt sich wieder, wodurch denn Prometheus zu jenem Versprechen bewogen worden sei. Es kann nur zweierlei gedacht werden: entweder durch Nichts als den Wunsch, endlich einmal seiner Qual entledigt zu werden: worüber oben hinlänglich gesprochen und gezeigt worden ist, wie wenig würdig und consequent er dann gehandelt haben würde: oder durch eine geänderte Ansicht vom Zeus, der ihm nicht mehr als der hassenswürdige Tyrann, und die Fortdauer seiner Herrschaft nicht mehr als ein Unheil für die Welt erschienen sei. Und bewirkt sein konnte diese Aenderung seines Urtheils durch das, was er von den Titanen und vom Herakles über Zeus' Weltregierung gehört hatte. Sollte denn nun aber doch eine Art von Handel, ein Dingen um den Preis *stattgefunden* haben? Wenn Prometheus sich weigerte, sein Geheimniss anders als für den Preis seiner Lösung zu offenbaren, so hätte er diese ja doch eigentlich ertrotzt, und Zeus sie ihm aus Noth gewährt, um nicht die Herrschaft zu verlieren. Es lässt sich, denk' ich, auch eine würdigere Weise vorstellen, nämlich so, dass Herakles zuerst aus freiem Antrieb seines grossmüthigen Herzens und in der Ueberzeugung, dass sein Vater Zeus darum nicht zürnen werde, den Adler erlegt, die weitere Verständigung der beiden Gegner aber ihnen selbst anheimgestellt habe [48]). Durch die Erscheinung des Herakles aber, durch das, was er von ihm sah und hörte, musste dem Prometheus zuerst die Ahndung aufgehn, wie Zeus die Menschheit liebe, und wie das, was sie durch Zeus geworden, doch etwas ganz Anderes und Besseres sei, als wozu Er sie habe machen können. Damit musste das fressende Verlangen, ihn vor sich gedemüthigt zu sehn, nothwendig weichen: der Adler, der seine Leber frass, ward vom Herakles erlegt: und nun

war er empfänglich, die ganze Wahrheit zu erkennen, die ihm dann leicht von einer dazu geeigneten Person enthüllt und somit in ihm selbst das Verlangen erregt werden konnte, den Sturz vom Zeus abzuwenden. Wenn er nun hiebei auch an seine Befreiung dachte und diese als Lohn für die Enthüllung seines Geheimnisses verlangte, so ist dies doch ein ganz Anderes, als wenn bloss die Selbstsucht ihn bestimmte, und er, mochte Zeus ein guter oder ein schlechter Weltregent sein, jedenfalls ihm den Thron sichern wollte, wenn nur Er gelöst würde und Genugthuung bekäme. Jetzt ist er insoweit mit dem Zeus versöhnt, dass er ihn der Weltregierung würdig achtet und deswegen selbst wünscht, sie ihm zu erhalten: er ist noch nicht versöhnt, insofern er selbst doch ungerecht behandelt zu sein und die Strafe, die ihn traf, durch seine That nicht verdient zu haben meint. Diese Ungerechtigkeit soll Zeus noch gut machen: dann will er ihm gern das Geheimniss enthüllen. Es bliebe denn nun, um einen vollkommen befriedigenden Schluss zu gewinnen, nur noch übrig, dass Prometheus auch von seinem eigenen Unrecht und von der Gerechtigkeit des Zeus gegen ihn überzeugt würde. Dann war er ganz und völlig mit ihm versöhnt, dann konnte er sein Geheimniss sicher und in der festen Ueberzeugung enthüllen, dass nun auch seine Fesseln fallen würden: dann war es nicht anders mehr möglich, Zeus musste den lösen, der jetzt in freier Anerkennung sich ihm unterordnete, und Prometheus musste dem die Weltregierung erhalten wollen, den er als den Grössten und den Gerechtesten, auch gegen ihn, erkannt hatte.

Sollte man vielleicht einwenden, dergleichen sei nicht geeignet auf der Bühne dargestellt zu werden, oder es sei überhaupt der antiken Denkweise nicht entsprechend? —

Dem letztern Einwurf glaube ich durch das früher über die religiöse Weltanschauung der Alten und des Aeschylos insbesondere gesagte hinlänglich zuvorgekommen zu sein: was den ersten betrifft, so habe ich freilich gelesen *), dass ein Dichter, namentlich ein scenischer, darauf ausgehe oder ausgehn müsse, nicht, das Volk zu belehren, sondern ihm zu gefallen, oder, wenn zu belehren, dies doch nicht durch die Räthsel einer abstrusen Weisheit, sondern durch lebendige Schilderungen von Standhaftigkeit, Muth und Seelengrösse. Ich erlaube mir aber dieser Aufzählung hinzuzusetzen, auch durch lebendige Schilderungen von Uebermuth, Trotz und Gottlosigkeit, und ihrer Strafe und Besserung, und dann zu behaupten, dass das, was ich so eben als den muthmasslichen Gedankengehalt des gelösten Prometheus angedeutet habe, nichts weniger als Räthsel einer abstrusen Weisheit, sondern dass es sehr einfache Wahrheiten sind, Manchen freilich, die sich weise dünken, vielleicht verborgen, aber den Thoren und Unmündigen offenbar, und auch den Griechen wohlbewusst, wie dem, der Ohren hat zu hören und Augen zu sehen, tausend Stimmen ihrer Dichter und tausend Züge ihrer Mythen unverkennbar darthun. — Herder hat versucht, das was ihm eine würdige Lösung des Prometheischen Räthsels schien, poetisch und in dramatischer Form darzustellen **): möchte ein Berufener es der Mühe werth achten, nun auch in der von mir angedeuteten Weise die Aufgabe zu lösen. Dass sie der dramatischen Form, und namentlich der Aeschyleischen, nicht widerstrebe, davon bin ich überzeugt. Einstweilen habe ich selbst einen Versuch gewagt, der, einem befreundeten Kreise mitgetheilt, ansprechend gefunden ist. Wenn

*) Hermann. Opusc. IV. p. 255.

ich ihn jetzt der Oeffentlichkeit übergebe, so weiss ich wohl, dass er strengere Beurtheiler finden werde, und jedem gerechten Tadel unterwerfe ich mich willig. Nur dagegen protestire ich, dass man mir nicht den Wahnwitz zuschreibe, als habe ich mich unterfangen, den Aeschylos nachahmen zu wollen. Ich halte mich für keinen Dichter, und ich weiss, dass Aeschylos auch dem Dichter, und sei er der grösste, unnachahmlich ist. Was von Poesie in meinen Versen ist, ist nicht mein: die Alten haben es längst mir vorgedichtet, und ich habe Nichts zu thun gehabt, als aus ihrem reichen Schatz das Passende zu wählen. Und ebenso ist, was ich von religiösen Ansichten vorgetragen habe, Alles aus dem Alten entnommen, und kein Gedanke darin, den ich nicht aus ihnen, und zwar aus Aeschylos oder seinen Zeitgenossen, zu belegen vermöchte, so dass, mögen Einkleidung und Ausführung so verfehlt sein, als sie wollen, der Inhalt wenigstens nicht als der antiken Denkart fremd verworfen werden darf.

Soviel vom gelösten Prometheus. Ich wende mich jetzt zum gefesselten zurück, um noch einige untergeordnete Punkte zu besprechen: zunächst den Chor. Dieser dient hier mehr als in manchen andern Tragödien dem Dichter zum Organ, um die Ansichten und Empfindungen auszusprechen, die er bei jedem Momente der Handlung zunächst zu erwecken beabsichtigt. Er besteht aus theilnehmenden Zuschauern, die, ganz der Aristotelischen Definition gemäss, in die Handlung selbst nicht eingreifend, dem Helden mit Liebe zugewandt sind. Aber sie stehen keineswegs so auf Einer Seite, dass sie entschieden gegen den Gegner Partei nähmen. Vielmehr so schmerzlich sie auch das Loos des Prometheus und die Härte des Zeus empfinden, und so sehr sie auch ihren Schmerz zu Anfange,

als sie durch den Anblick der Leiden ihres Freundes noch heftiger aufgeregt sind, aussprechen, so weit sind sie doch davon entfernt, dem Prometheus allein Recht, dem Zeus entschieden Unrecht zu geben. Sie massen sich vielmehr gar kein eigenes Urtheil an, sie stehn nicht auf der Höhe des Verständnisses, haben keine Einsicht von der eigentlichen Natur des Verhältnisses der beiden Gegner; aber in ihrem Herzen hegen sie zwei gleich starke Gefühle, Wohlwollen gegen Prometheus und Ehrfurcht gegen Zeus. Zu Anfange sprechen sie mehr jenes, später mehr dieses aus, besonders in dem schönen Liede nach dem ersten Epeisodion (V. 519), bis zuletzt, als Prometheus in den Abgrund geschleudert wird, das Wohlwollen für ihn sich wieder in seiner grössten Stärke zeigt, da sie die Warnung und den Rath des Hermes mit Unwillen von sich weisen, und weit entfernt, den Freund zu verlassen, lieber mit ihm in den Abgrund begraben werden wollen. Wahrlich die schönste weibliche Anhänglichkeit und Hingebung. Offenbar konnte Aeschylos für die Intention dieser Tragödie keinen passendern als einen Weiberchor wählen; unter allen weiblichen Wesen aber keine passenderen als die Okeaniden. Dass Sterbliche ausgeschlossen waren, begreift man leicht, um anderer Gründe zu geschweigen, schon wegen des Lokals in der menschenöden unbetretnen Wüstenei. Er musste Wesen wählen, die gleichsam in der Mitte zwischen Göttern und Menschen standen, göttlich zwar, aber doch den höheren Göttern so untergeordnet, dass sie, gleich den Sterblichen, ihnen Verehrung und Anbetung zollen, auf der andern Seite aber auch dem Prometheus befreundet und gleich ihm den Sterblichen zugethan, so dass sie mit der Menschenliebe des Götterfeindes zu sympathisiren vermögen. Und solche Wesen sind gerade die Okeaniden. Ihr

Wohnsitz ist unweit des Ortes, wo Prometheus angeschmiedet wird, so dass der Schall der Hammerschläge zu ihnen dringt und sie veranlasst, aus weiblicher Neugier mit Ueberwindung ihrer magdlichen Scheu sich dem Orte zu nahen: ihr Geschlecht ist dem Prometheus nah verwandt, denn beider Väter sind Brüder: und dem Menschengeschlechte sind auch sie hülfreich und wohlthätig. Denn sie sind die Gottheiten der süssen Gewässer, und als solche die Pflegerinnen des leiblichen Lebens der Menschen, wie Prometheus des geistigen. Dies Pflegeamt schreibt ihnen schon der Dichter der Theogonie zu, und Jugendpflegerinnen, *κουροτρόφοι*, war auch im Cult ihr gewöhnlicher Beiname [10]).

Aus ähnlichem Grunde lässt Aeschylos auch den Vater Okeanos selbst als theilnehmenden Freund des Prometheus auftreten, ja er lässt ihn an dessen That, nicht freilich wol an dem Feuerraube, aber an der Erhebung und Entwilderung der Menschen Antheil haben. Denken wir den Okeanos als den Vorsteher des Elements der süssen Gewässer, so ist wol unverkennbar, dass jener Aeusserung die Erkenntniss zum Grunde liege, wie nächst dem Feuer Nichts dem menschlichen Leben und allen Künsten desselben so hülfreich und unentbehrlich ist, als das Wasser, wie ja auch in der Regel Wasser und Feuer vereinigt dabei wirken müssen *).

Aeschylos macht aber ausserdem auch noch den Prometheus zum Eidam des Okeanos, indem er ihm dessen

*) *Aqua et igni interdicere* sagten bekanntlich die Römer von dem Verbannten, der von der Theilnahme an den nothwendigsten Dingen, *earum rerum usu, quibus vita humana constat* (Lactant. I. D. II, 10), also von der Gemeinschaft des Lebens überhaupt ausgeschlossen werden soll.

Tochter Hesione zur Gemalinn giebt. Er folgt darin dem Akusilaos, während von Andern andere Gattinnen der Prometheus, von Herodot z. B. Asia genannt wurde. Warum er die Hesione vorgezogen habe, wird sich mit Sicherheit nur beurtheilen lassen, wenn man sich über die Bedeutung dieser verständigt hat. Einige deuten den Namen durch Sängerinn, als abgeleitet von ἄζω, und meinen, dass unter der Sangesgöttinn überhaupt edlere Geistesbildung personificirt sei. Ich vermag diese Ansicht nicht zu theilen. Damit freilich könnte man sich wohl befreunden, dass der Gesang einer Okeanide zugewiesen wird, da ja der Glaube an begeisternde Gewässer bekannt ist, und die Musen selbst von Manchen für Gottheiten solcher erklärt werden; aber theils gehört die Gabe des Gesanges und was damit zusammenhängt durchaus nicht zu dem, was jenen Prometheischen Menschen zu Theil geworden ist, die vielmehr ganz und gar nur auf die Prosa des irdischen Lebens gerichtet sind, theils ist jene Ableitung von ἄζω sprachlich unmöglich und ganz ausser aller Analogie. Dazu kommt, dass nach andern Mythen eben diese Hesione dem Atlas, Bruder des Prometheus, zur Gemalinn gegeben wird, für den sich eine Gesangesgöttinn noch weniger zu passen scheint. Atlas ist, wie früher bemerkt worden, die Personification des kräftigen, wagenden Muths, der Mühsal und Gefahr nicht scheut. Darum macht ihn der Mythus namentlich auch zum Erfinder der Schiffahrt, weil diese ganz besonders als ein kühnes Werk betrachtet wird, als ein Werk des übermüthigen, die von der Natur gesetzten Schranken überschreitenden Menschengeistes. Nun hat aber Aeschylos, wie ebenfalls schon oben bemerkt ist, die Attribute aller vier Brüder in dem Einen Prometheus vereinigt, und so namentlich ihm auch die Erfindung der Schiffahrt beige-

legt, V. 460, und was damit in Verbindung steht, die Erfindung der Sternkunde, V. 451, die von Andern ebenfalls dem Atlas zugeschrieben wird. So lässt sich also wohl annehmen, dass Hesione als Prometheus' Gemalinn keine andere Bedeutung habe, wie als Gemalinn des Atlas: und wenn wir den Namen für Schiffsenderinn erklären, so wird sich dagegen auch sprachlich weniger einwenden lassen, als gegen die Sängerinn [51]).

Ich darf es nicht umgehen, auch über den feuerbringenden Prometheus einige Worte zu sagen. Dass das unter diesem Titel erwähnte Stück von dem Satyrdrama, dem feueranzündenden Prometheus, verschieden, eine Tragödie und mit dem Gefesselten und dem Gelösten zu einer Trilogie verbunden gewesen sei, scheint mir nicht bezweifelt werden zu dürfen, und ich verweise auf die von Andern, zuletzt namentlich von Gruppe *), auseinandergesetzten Gründe, die mir für jeden Unbefangenen vollkommen überzeugend scheinen und denen ich Nichts hinzuzufügen wüsste. Ueber den Inhalt aber lässt sich mit Sicherheit eigentlich gar Nichts sagen: denn selbst ob der Feuerraub des Prometheus oder ob nur das Forttragen des Feuers oder das Bringen desselben zu den Menschen dargestellt sei, ist aus dem Titel, *πυρφόρος*, nicht zu entscheiden, da dieser wörtlich genommen vom Raube Nichts besagt. Ebensowenig lässt sich aus dem Einen Fragment, das wir mit Sicherheit hieher ziehn dürfen, oder aus den spärlichen Angaben der Alten entnehmen. Nur soviel ist aus dem Zeugniss eines Scholiasten klar, dass auch hier von der Fesselung des Prometheus die Rede gewesen sei [52]). Wer es nun unter diesen Umständen unternimmt, ein Bild der verlornen Tra-

*) Ariadne S. 55 ff.

gödie zu entwerfen, der kann es wol nur in zuversichtlichem Vertrauen auf seinen Genius thun, der ihn, dem Aeschyleischen befreundet, auch ohne anderweitige Fingerzeige, auf die Spur des alten Herbs zu führen vermögen werde. Wer aber solches Vertrauen nicht besitzt, ist deswegen wenigstens nicht zu tadeln: und ich darf mich nicht rühmen, es zu besitzen.

Aber vielleicht beklagen wir uns mit Unrecht über den Mangel anderweitiger Fingerzeige: es giebt vielleicht dergleichen doch, wenn man nur versteht sie wahrzunehmen; es lässt sich vielleicht aus der vorhandenen Tragödie selbst in manchen Zügen erkennen, was einst in der verlorenen gestanden habe. Versuchen wir's also damit. — Zunächst der Feuerraub des Prometheus wird vom Cicero *) als das *Furtum Lemnium* bezeichnet: daraus lässt sich schliessen, dass Lemnos die Scene gewesen, hier das Feuer aus dem einst brennenden Vulkan Mosychlos entwendet sei. Möglich ist dies allerdings, auch selbst wahrscheinlich, aber doch nicht gewiss. Denn auf jenen Ausdruck *Furtum Lemnium* folgen bei Cicero unmittelbar einige Verse aus dem Philoktet des Attius, die von Lemnos als dem Lokal des Feuerraubes reden, und so hindert Nichts uns anzunehmen, dass dieser eben auch nur in Beziehung hierauf das *Furtum Lemnium* genannt werde, woraus denn Nichts für den Aeschyleischen Pyrphoros folgen würde. Und wenn auch der Philoktet des Attius wirklich ebenfalls ein Aeschyleisches Stück war, wenn es auch höchst wahrscheinlich ist, dass der Dichter, der im Philoktet das Feuer auf Lemnos rauben liess, es im Pyrphoros nicht werde anderswo haben rauben lassen, endlich wenn auch der Zusammenhang der Worte

*) Tuscul. II, 10.

Cicero's selbst darauf zu deuten scheint, dass diesem wenigstens kein anderes Lokal des Feuerraubes bekannt gewesen sei, so haben wir doch mit allem diesem weiter Nichts gewonnen, als die wahrscheinliche Scene unserer Tragödie, woraus sich für die Handlung selbst noch nicht das Mindeste ergiebt. Denn wenn nun weiter gefolgert wird, weil auf Lemnos die Schmiede des Hephästos war, so sei wol auch dieser in der Tragödie aufgetreten, habe sich etwa mit dem Ankömmling unterredet über die Künste, die er selbst unter den Göttern übte und die nun auch den Menschen mitgetheilt werden sollten u. dgl., so dürfte sich dies Alles bei aufmerksamer Betrachtung als wenig glaublich erweisen. Denn im Philoktet heisst es ausdrücklich, dass Prometheus das Feuer heimlich und mit List entwendet habe, was ja auch schon in dem Ausdruck *furtum* liegt: also wusste Hephästos Nichts davon, und konnte sich also schwerlich mit Jenem in der angegebenen Weise unterreden. Und im Gefesselten darf man nur die Worte des Kratos an den Hephästos unbefangen lesen,

Denn Deinen Schatz, des kunstbegabten Feuers Strahl,
entwandt' und bracht' er zu den Menschen,

und weiterhin,

Was hassest Du den gottverhassten Gott nicht auch,
der Deinen Schatz verrätherisch den Menschen gab,

um jeden Gedanken an eine Mitwissenschaft des Hephästos bei der That des Prometheus zu entfernen.

Sehr ansprechend auf den ersten Anblick ist die Vermuthung, dass der Chor im Pyrphoros ebenfalls aus den Okeaniden bestanden habe, und dass die Worte des Chorgesanges im Gefesselten,

Ich gedenke nun, ach, ganz andern Lied's als jenes,
Was ich einst bei dem bräutlichen Bade sang' zu festlich froher Feier
Der Vermälung —

eine Zurückdeutung auf das vorhergegangene Stück enthalten, in welchem also eben diese Vermälungsfeier vorgekommen sein werde; aber dem geistreichen Urheber jener Vermuthung selbst sind auch die Bedenken, die ihr entgegenstehn, nicht verborgen geblieben, und er hat sie daher zurückgenommen und dafür eine andere aufgestellt, dass die Kabiren den Chor gebildet hätten. Wenn ich bekenne, dass es mir in diesen *tesqwis* doch nicht recht geheuer vorkommt, so hoffe ich deswegen Verzeihung zu finden.

Eine Andeutung, hat man ferner gemeint*), die auf das vorhergegangene Stück zurückweise, enthalten die Worte des Prometheus V. 219, dass auf seinen Rath Kronos und die Titanen jetzt im Tartarus lägen: es müsse also von der Titanomachie im Pyrphoros umständlicher die Rede gewesen sein. Ebenso die Aeusserung, dass nach seinem Rathe Zeus den Göttern ihre Ehren und Aemter zugetheilt habe, zumal da V. 434 hinzugesetzt wird,

Doch davon schweig' ich, denn Du selber weisst ja, was
Ich sagen könnte —,

worin die sicherste Bezeichnung liege, dass dies in der vorhergegangenen Tragödie zur Darstellung gekommen sei. Ferner wenn Prometheus sage, er habe, da Zeus die Menschen vertilgen gewollt, allein sie vom Untergang errettet, da sei man gerade begierig, das Wie genauer zu kennen,

*) Droysen, in den Anmerkungen zu seiner Uebersetzung des Aeschylos S. 402 ff. der zweiten Ausgabe.

und der Dichter hätte nicht so leicht darüber hingehn dürfen, wenn er nicht bloss an bereits Geschautes erinnerte. Auch was Hermes sagt V. 944,

Du weisst, mit diesem Eigensinn hast Du Dich einst
In diesen Port gelootset Deiner bittern Qual,

scheine gerade auf jenen Widerstand zu gehn, durch den Prometheus den Zeus an der Ausführung seines Vorhabens gehindert, und deute also ebenfalls auf die frühere Darstellung desselben hin. Endlich aus der Stelle im Gefesselten, wo dieser zum Hermes sagt, er hasse alle Götter und ihn mit, und Hermes dagegen frägt, ob er denn auch ihm Schuld an seinem Leiden vorwerfe, sei zu folgern, dass Hermes sich bewusst sei, Prometheus könne ihm irgend etwas, was er in seinem Pflichteifer für Zeus gethan, so auslegen, und die Erbitterung, mit der ihn Prometheus anredet als Götterbuben, als Zeus' Läufer u. s. w., beweise ebenso deutlich, dass sie beide bereits in irgend einer Beziehung dem Zuschauer vor Augen gestanden: und hierauf wird dann die Vermuthung gebaut, dass Hermes als Späher den Feuerraub des Prometheus belauscht, vielleicht umsonst zu hindern gesucht, und dann dem Zeus angezeigt habe.

Ueber alle diese vermeintlichen Andeutungen kann man indessen, und zwar mit ebenso gutem oder mit besserem Recht, auch ganz anders denken. Eine ausführliche Beschreibung des Titanenkampfes den Okeaniden zu geben hatte Prometheus jedenfalls keinen Grund: für den Zweck jener Scene, nämlich den Undank des Zeus hervorzuheben, genügte vollkommen die kurze aber desto wirksamere Bezeichnung seines Verdienstes, dass durch ihn der Sieg gewonnen und die Gegner in den Tartaros gesandt seien. Mehr brauchten weder die Okeaniden noch die Zuschauer

zu wissen, und es ist deswegen ganz unzulässig, aus der Kürze jener Andeutung auf eine detaillirtere Darstellung im vorhergegangenen Stück zu schliessen. Ganz dasselbe gilt von der Vertheilung der Ehren und Aemter, und wenn Prometheus sagt, die Okeaniden wüssten schon selbst was er sagen könnte, so dürfte darin wol Nichts anders liegen, als dass ihnen, die ja auch, sammt dem Vater Okeanos, in der neuen Weltordnung ihre angewiesene Stellung haben, die hierauf bezüglichen Vorgänge ohnehin nicht unbekannt sind, wozu es denn gar nicht erforderlich ist, dass dieselben gerade in der vorhergehenden Tragödie dargestellt seien. Ueber die Art, wie Prometheus den Zeus gehindert habe, das Menschengeschlecht zu vertilgen, möchte man allerdings nähere Belehrung wünschen, und ich habe selbst oben bemerklich gemacht, wie uns hier der Dichter im Dunkeln lasse. Wenn aber die ebenfalls oben aufgestellte Ansicht über dies Verhältniss gegründet ist, so hat der Dichter das absichtlich gethan, und nicht füglich anders thun können; denn die Sache ist von der Art, dass eine Auseinandersetzung und Aufklärung darüber in scenischer Darstellung kaum angemessen gewesen sein dürfte. Endlich aus der zuletzt besprochenen Stelle folgte weiter Nichts, als dass Prometheus auch früher schon dem Zeus getrotzt habe, und dies, sowie dass sein Trotz auch im vorhergegangenen Stück dargestellt worden sei, würden wir auch ohnehin annehmen müssen. Wie aber, bei welchen besondern Gelegenheiten, in welchen Scenen ihn Aeschylos trotzend dargestellt habe, darüber werden wir aus jener Stelle ebensowenig als über einen besondern Grund zum Hasse gerade gegen Hermes belehrt.

Wenn nun also eine Combination, die sich auf dergleichen Voraussetzungen stützt, ein ganz unhaltbares Funda-

ment hat, so hindert dies doch nicht, dass sie nicht dennoch höchst geistreich und ansprechend gefunden werden könnte. Es ginge ihr dann nur, wie so vielen ähnlicher Art, an denen in der philologischen Litteratur kein Mangel ist. Man lässt sie sich gefallen, so lange sie keine andere Ansprüche machen, als für geistreich und *lusus ingenii* zu gelten: sobald sie aber Entdeckungen sein wollen, und sich auf Forschungen und Gründe berufen, fühlt man sich versucht, sie zu bestreiten. Indessen erregt uns jene Combination, auch abgesehen von ihrer unsichern Grundlage, an und für sich selbst manches Bedenken. Es wird angenommen, dass die erste Abtheilung des Stücks den Ausgang der Titanomachie enthalten habe: die besiegten Titanen möchten den Siegeszug der Götter geschmückt, auch Kronos aufgetreten sein, und den Fluch gegen Zeus ausgesprochen haben. Den Chor haben die jüngst entfesselten Kyklopen gebildet. In der zweiten Abtheilung sei sodann die Vertheilung der neuen Himmelsämter unter Prometheus' Mitwirkung, Zeus' Beschluss, das Menschengeschlecht zu vertilgen, und Prometheus' Widerstand dargestellt: in der dritten habe Prometheus das Feuer entwandt, Hermes ihn dabei belauscht, vielleicht zu hindern gesucht und dann beim Zeus angegeben, Zeus aber, vielleicht vor der Versammlung der Götter, sein Urtheil über den Frevler gesprochen und seinen Dienern geboten, ihn zur Strafe abzuführen.

Allerdings eine reiche Composition, nur leider allzureich, und für eine Aeschyleische Tragödie gradezu unmöglich. In der letzten Abtheilung namentlich drei verschiedene Akte, die allein eine ganze Tragödie vollkommen ausfüllen würden, und überdies der Zeit nach so auseinander liegen, dass sie in Einer Abtheilung einer Tragödie vereinigt zu

denken alle Grenzen des Erlaubten weit überschreitet. Zuerst die Berathung der neuen Weltordnung, also wenigstens Zeus und Prometheus sich mit einander unterredend; darauf der Feuerraub, von Hermes belauscht, also Zeus abgetreten, Prometheus allein geblieben, Hermes im Hintergrunde, vielleicht auch hervortretend und mit jenem streitend, auch wol das Local geändert, wenn man nicht annehmen will, dass der Ort, wo Zeus und Prometheus sich unterredet hatten, eben derjenige gewesen sei, wo das Feuer aufbewahrt war; dann die Verurtheilung des Prometheus, der aber unterdessen auf die Erde hinabgestiegen sein, das Feuer zu den Menschen gebracht und die Künste gelehrt haben muss, Dinge, zu denen doch nothwendig eine geraume Zeit gehörte, so dass zwischen dem Feuerraube und der Verurtheilung manches Jahr verstrichen gedacht werden muss. Und doch dies Alles in Eine Scene, Ein Epeisodion zusammengedrängt! Wie ist es möglich, dass Einem so etwas hat einfallen können? — Dabei habe ich noch Nichts von andern, weniger in die Augen fallenden, aber doch nicht weniger starken Unglaublichkeiten gesagt, auch Nichts von manchen noch hinzugedichteten Einzelheiten, wie von einem Auftreten auch des Okeanos und des Inachos in der ersten Abtheilung, die denn also vier Unterredende gehabt haben würde, wie die dritte Abtheilung ihrer wenigstens drei hat. Wo schon Eins vollkommen hinreicht, um diese Composition für das erkennen zu lassen, was sie ist, wär' es offenbar überflüssige Mühe, noch mehr dagegen zu sagen.

Die Prometheische Trilogie ist wahrscheinlich kurz nach Ol. 75, 2 ($\frac{471}{470}$), dem sechsundvierzigsten Lebensjahre des Dichters, zur Aufführung gebracht. Denn in diesem Jahre fand der Ausbruch des Aetna statt, auf den sich eine Stelle

im Gefesselten bezieht, der einzige, welcher in die Lebenszeit des Aeschylos, oder wenigstens in die Zeit seiner dichterischen Thätigkeit fiel, da ein früherer, wenn nicht, was das wahrscheinlichste ist, vor seiner Geburt, so doch gewiss in seine frühsten Kinderjahre gefallen sein muss, ein späterer aber im Jahre 426 lange nach seinem Tode stattfand. Und ausser diesen drei Ausbrüchen hatte es bis auf Thukydides keinen gegeben, soviel die Griechen wussten. Es ist nun wol anzunehmen, dass jene Anspielung von dem Dichter nicht gar lange nach dem Ereigniss selbst gemacht sein werde; obgleich freilich, wie bald nachher, sich nicht bestimmen lässt. In lebendiger Erinnerung musste sich ein so grossartiges Phänomen gewiss lange erhalten, so dass eine Anspielung auch mehrere Jahre später nicht unglaublich scheinen dürfte. — Aber man hat noch einen zweiten Anhaltspunkt zur chronologischen Bestimmung zu finden gemeint *), eine ebenfalls auf Sicilien, und zwar auf den Hof und die Familienverhältnisse des Syrakusischen Königs Hieron deutende Anspielung, in den Versen, die der Chor nach dem Abgang der Io singt:

Weise, ja weise fürwahr ist der zu preisen,
Welcher zuerst es im Geist erwog und in Worten es aussprach,
Gleich und Gleich nur könne beglückendes Ehband einigen:
Drum nicht mit solchen, die sich in reichem Besitz
Brüsten, noch im Stolze des adlichen Stamms,
Trachte zu vermälen sich der Niedere.

Hier, meint man, sei es unbegreiflich, wie die Okeaniden zu einer so schroffen Wendung kommen sollten, wenn nicht

*) Droysen a. a. O. S. 568.

eine bestimmte Absichtlichkeit dabei zum Grunde läge: und diese gelte nun wol Nichts anderem, als demselben Familienereigniss des Hieron, auf welches auch Pindar in der dritten Pythischen Ode durch den Mythus der Koronis anspiele, und welches in das Jahr 474 oder 475 (Ol. 76, 3) gehöre. Eine Tochter Hierons, schon einem Bräutigam verlobt, habe sich nachher der Liebe zu einem Andern, ohne Zweifel unter ihrem Stande, hingegeben, wie Koronis, schon dem Phöbus verbunden, sich dem Ischys hingab. Aeschylos habe sich damals grade am Hofe des Hieron aufgehalten, wovon zwar Nichts überliefert ist, was sich aber doch aus mehreren Gründen darthun lasse. Hier habe er nun seine Prometheustrilogie zur Aufführung gebracht: daher die Beschreibung des Aetnaausbruchs, daher gewisse Sikelismen in der Sprache, daher auch die merkwürdige und scharf ausgeprägte Eigenthümlichkeit des Hermes und Okeanos, die offenbar als Abbilder wirklicher Personen erscheinen, wie sich dergleichen allzugeschäftige Diener und wohlmeinend ängstliche und egoistische Vermittler am Hofe des harten und misstrauischen Hieron wol manche gefunden haben mögen. Auf Hieron selbst aber gehe, was von den Uebeln der Tyrannei, namentlich von dem Misstrauen gegen Freunde gesagt wird, wobei man sich nur an sein Verhältniss zu seinem Bruder Polyzelos erinnern dürfe: auf Hierons Tochter jener Chorgesang, dessen schroffe Wendung nur so begreiflich werde. — Aber ist denn auch die Wendung wirklich so schroff? Ist nach dem Anblick der Io und der Kunde über die Veranlassung ihrer Leiden, die Betrachtung des Chors, dass Liebesverbindung nur zwischen Gleichen beglückend sei, dass der Niedere die Verbindung mit Höheren nicht zu wünschen habe, wirklich so befremdlich? Ich kann das nicht finden, am allerwenigsten aber an eine

wird überhaupt geneigt sein, an diese Anspielung zu glauben?

Dass indessen der Prometheus unter allen erhaltenen Stücken des Aeschylos das älteste und wirklich nicht lange nach 479 oder 478 geschrieben sei, ist mir, ausser der Beziehung auf den Aetnaausbruch, auch noch aus einem andern Grunde wahrscheinlich. Von den übrigen Stücken nämlich giebt es bekanntlich chronologische Angaben nur noch über die Perser, die im Jahre 472, und über die Orestia, die im Jahre 458 aufgeführt wurde: über die Sieben gegen Theben ist soviel gewiss, dass sie vor dem Tode des Aristeides, 468 etwa, und nach den Persern, also zwischen 472 und 468 gegeben sind. Ich glaube nun, dass, wenn man das älteste dieser Stücke, die Perser, mit dem jüngsten, der Orestia, vergleicht, bei aller Gleichartigkeit in den charakteristischen Eigenschaften, doch auch eine merkbare Verschiedenheit, namentlich in Beziehung auf Sprache und Stil hervortrete: in der Orestia eine kühne, bisweilen an Schwulst streifende und die Klarheit vielfältig verdunkelnde Redeweise, die nicht selten mit allzusichtbarer Absichtlichkeit auf das Ungemeine und Erhabene ausgeht, wogegen in den Persern der Ausdruck weit einfacher, leichter und ungesuchter ist. Dem sprachlichen Charakter der Perser nun aber steht der Prometheus gleich, während die Sieben schon eine sichtbare Annäherung zu dem andern zeigen. Ich möchte daher, wenn es erlaubt ist, aus so wenigen Daten eine allgemeine Folgerung zu ziehn, annehmen, dass die Manier der Perser und des Prometheus der frühern, die der Orestia der spätern Periode des Dichters angehöre, und dass er diese Manier etwa seit der Zeit angenommen habe, wo er am Sophokles einen Rival fand, dessen Bedeutung er, auch ehe er von ihm besiegt ward,

wohl erkannte, und den er wenigstens durch Grossartigkeit und Erhabenheit der Diction zu übertreffen strebte. Die Schutzflehenden übrigens, die von Manchen für eins der frühsten Stücke des Aeschylos gehalten worden sind, gehören meines Erachtens vielmehr der spätern Periode an [*]. Den Prometheus aber für später als die Perser zu halten, ist gar kein Grund vorhanden; ja es möchte der Umstand, dass er in den meisten Handschriften die erste Stelle einnimmt, so wenig Gewicht auch im Allgemeinen auf die Anordnung der Stücke in den Handschriften zu legen ist, die auf ganz andern als chronologischen Gründen beruhen kann, doch nicht als ganz bedeutungslos für diese Frage anzusehn sein.

Allein es scheint ein anderer Umstand gegen eine so frühe Entstehung des Prometheus zu sprechen, dieser nämlich, dass im Prolog des Stücks vier, oder, wenn man Bia als stumme Person abrechnet, drei Hypokriten auftreten, Kratos, Hephästos und Prometheus, da doch den dritten Hypokriten erst Sophokles eingeführt hat, und dies schwerlich vor Ol. 77, 4 (469. 8.), in welchem Jahre er seinen ersten Sieg gewann, geschehen sein kann. Diesem Einwurfe lässt sich indessen die Annahme entgegen setzen, welche von competenten Beurtheilern sehr wahrscheinlich gefunden ist, dass Prometheus im Prolog, wo er nicht spricht, bloss durch ein Bild vorgestellt worden sei, hinter welches sich nachher einer der beiden Hypokriten gestellt und aus ihm heraus gesprochen habe [**]. Doch stehen freilich dieser Annahme wieder manche Bedenken entgegen. Zuerst das Herbeiführen des Prometheus durch Kratos und Bia konnte, wenn er nur durch ein Bild vorgestellt wurde, schwerlich auf eine schickliche und den Zuschauer täuschende Weise bewirkt werden, und anzunehmen, dass er gar nicht her-

beigeführt, sondern gleich beim Fallen des Vorhangs schon auf dem Felsen, von Kratos und Bia gehalten, erblickt worden sei, scheint mir, wegen der Worte mit denen Kratos beginnt, kaum zulässig. Sodann glaube ich, dass die Steifheit und Unbeweglichkeit des Bildes, während des Anschmiedens und nachher, unerträglich gewesen sein würde. Denn so fest Prometheus auch angeschmiedet war, eine Bewegung des Kopfs, ein Ballen der Faust, ein Zucken der Füsse musste ihm doch möglich bleiben; und dergleichen musste der Zuschauer sehn, weil das Gegentheil durchaus unnatürlich und widerwärtig war. Darauf, dass im griechischen Theater auch die Wahrnehmung des Minenspiels durch den Gebrauch der Masken unmöglich gemacht wurde, darf man sich schwerlich berufen: denn dies wahrzunehmen würde ohnehin bei der grossen Entfernung des Zuschauers von der Bühne schwer gewesen sein; mit den Bewegungen des Kopfs, der Hände und Füsse verhält es sich aber anders. Dazu kommt, dass im letzten Stück doch wol nicht bloss von der Lösung des Prometheus gesprochen, sondern diese selbst vor den Augen des Zuschauers vollzogen und Prometheus vom Felsen herabgestiegen ist. Sollte nun wirklich der Maschinenmeister das Bild haben herabsteigen lassen können? oder sollte es möglich gewesen sein, es nun schnell zu beseitigen und einen Schauspieler dafür eintreten zu lassen? oder endlich, sollte zwar im Gefesselten ein Bild, im Gelösten aber ein Schauspieler den Prometheus dargestellt haben? Dafür könnte man auch noch den Grund anführen, dass ein Mensch das lange Ausharren in der Stellung des Gefesselten durch zwei Stücke schwerlich habe aushalten können. Indessen möcht' ich darauf kein Gewicht legen. Es kam darauf an, wie die Gestaltung des Felsens auf der Bühne war; und diese

konnte füglich von der Art sein, dass sie dem Prometheus, obgleich er aufrecht stand, doch für Leib, Arme und Beine eine solche Haltung und Unterlage gewährte, dass der Schauspieler nicht übermässig angestrengt wurde. Ich halte es demnach für das Wahrscheinlichere, dass Prometheus gleich Anfangs durch einen Schauspieler, nicht durch ein Bild, dargestellt worden sei; und weil damals der Staat dem Dichter nur zwei Schauspieler gab, so nehme ich an, dass eine der beiden andern Rollen des Prolog durch einen der Choreuten, der zu diesem Zweck ausserordentlich vom Choragen ausgestattet war, ein Parachorēgema, gesprochen worden sei **). Denn da nach O. Müllers so höchst ansprechender Vermuthung der Chorag dem Dichter für drei Tragödien und das dazu gehörige Satyrdrama funfzig oder achtundvierzig Choreuten stellte, der Chor jedes einzelnen Stücks aber regelmässig nur zwölf Personen erforderte, so waren während der Aufführung desselben die übrigen unbeschäftigt, und es konnte ohne Schwierigkeit einer von ihnen zur Darstellung einer solchen Nebenrolle, wie die beiden in diesem Prolog sind, verwendet werden. Wie dergleichen später, nach Einführung des dritten Hypokriten, öfters vorkam, wenn in einer Scene eine vierte Person zu spielen hatte, so dürfen wir unbedenklich annehmen, dass es auch früher nicht gar selten vorgekommen sei, und dass eben weil es häufig vorkam, der Staat auch einen dritten Hypokriten herzugeben sich entschloss, wozu denn immerhin Sophokles die nächste Veranlassung gegeben haben kann, wie er auch von jetzt an regelmässig Gebrauch davon machte, während Aeschylos sich auch später noch oft mit zweien begnügt haben mag.

Gerne möcht' ich auch etwas über die scenische Darstellung und namentlich über das Costüm der Personen

sagen: leider aber fehlt es hierüber an Daten, auf welche man sicher fussen könnte, oder ich bin wenigstens nicht so glücklich oder so geschickt gewesen, dergleichen aufzufinden. So begnüge ich mich denn, meist nur zu referiren, was von Andern vorgebracht worden ist. Zunächst Kratos und Bia denken wir uns gern in kriegerischer Barbarentracht, wie den Hephästos in alterthümlicher attischer Handwerkskleidung, nur dass wir von beiden doch nichts Genaueres wissen. Denn was für Barbaren sollen wir wählen? etwa die Skythen, an die die Athener durch ihre skytischen Polizeisoldaten gewöhnt waren? Und wie war die alte Kleidung der Dädaliden, Hephästiaden u. s. w. beschaffen? — Prometheus selbst denken wir uns grossentheils nackt, vielleicht nur um die Lenden gegürtet; wobei indessen nicht anzunehmen, dass der Schauspieler wirklich seinen nackten Leib gezeigt habe. Vielmehr war das Nackte durch die Farbe der anschliessenden Bekleidung dargestellt: und im Gelösten sah man in der Seite die blutige Wunde von den Bissen und Krallen des Adlers [57]. Dass auch der Adler selbst sichtbar gewesen sei, „mit den Klauen angekrallt, den Kopf in die Wunde versenkt, wie es der Maler bei Achilles Tatius III, 8 und ein bekanntes Basrelief dargestellt haben", muss ich mir erlauben zu bezweifeln. Der Adler kam nur jeden dritten Tag: während der Handlung des Gelösten war er nicht da, sondern erschien erst in dem Epeisodion, wo Herakles auf der Bühne war, aus der Höhe herabschwebend, und Herakles schoss ihn nieder, wie aus einem erhaltenen Verse des Stücks hervorgeht. — Die Okeaniden kommen unbeschuht, wie sie selbst sagen, wegen der Eile, mit der sie sich aufgemacht haben. Sie auch sonst grossentheils nackt zu denken, ist kein Grund: Farbe und Schmuck der Kleidung wie des

Haares mussten mit dazu dienen, sie als Gottheiten der Gewässer kenntlich zu bezeichnen. Sie erscheinen übrigens zuerst in der Luft auf geflügeltem Wagen, wahrscheinlich mit Flügelthieren derselben Art bespannt, als dasjenige, mit welchem nachher Okeanos ankommt. Alle auf Einem Wagen sitzend anzunehmen, scheint mir ebenso unzulässig, als jeder ihren eigenen zu geben: lieber möcht' ich sie in zwei Wagen vertheilt denken. Okeanos' geflügeltes Thier haben die alten Ausleger für einen Greifen erklärt, Neuere finden ein Flügelross, wie Pegasos, wahrscheinlicher, nicht nur weil das Ross zum Reiten am Natürlichsten diene, sondern auch weil es als Hieroglyphe des Wassers dem Okeanos eher zukomme, als der Greif, der vielmehr dem Apollon angehört. Ob indessen Okeanos wirklich reitend, oder nicht vielmehr auch fahrend gedacht werden müsse, lasse ich dahin gestellt sein. Die Worte des Dichters selbst geben darüber kein Licht: würdiger aber des greisen Gottes und edler in der Erscheinung kommt mir ein Wagen vor. — Io erscheint natürlich nicht in der Verwandlung, die der Mythus erzählt, sondern diese ist nur durch Hörner angedeutet, übrigens der Wahnsinn durch die Züge der Maske, durch flatterndes Haar und ungeordnete Kleidung bezeichnet. — Der Felsen des Prometheus war ohne Zweifel dem Vordergrund der Bühne genähert, so dass die Chorpersonen in der Orchestra nah zu ihm herantreten konnten.

Anmerkungen zur Einleitung.

1) Vor Allen nenne ich hier meinen zu früh dahin geschiedenen Freund Klausen, in dessen *theologumenis Aeschyli tragici* p. 140. ff. mir die wahre Bedeutung der Tragödie im Wesentlichen vollkommen richtig angegeben zu sein scheint, wenn ich auch nicht über alles Einzelne gleicher Meinung bin. Klausen konnte den Sinn des Dichters nicht so arg verkennen, wie es von Andern geschehen ist, weil er mehr als Einer bemüht gewesen war, die religiösen Ansichten des Aeschylos im Zusammenhange zu verfolgen, und da dieser ihm immer lebendig gegenwärtig war, wusste er darnach auch dasjenige richtig zu beurtheilen, was Andere, nur das Einzelne im Auge habend, missverstehen mussten. An solchen Missverständnissen hat es aber auch noch nach Klausens Buche nicht gefehlt. Herr Dr. Schütt z. B., in einem Programm des Gymnasiums zu Husum, *De Prometheo Aeschylei natura* 1841, bemüht sich Klausen zu widerlegen, und giebt, was ihm selbst der Sinn des Aeschylus zu sein scheint, S. 11. ff. mit diesen Worten an: *Jupiter, qui adiutore Prometheo, i. e. sapientia, Titanibus in tartarum deiectis regnum occupavit, aeque ne priores tyranni duro dominatu utitur, ipsique Prometheo, cui imperium debet, summam infert iniuriam. Sed intereat necesse est haec violentia. Jupiter nisi cum Prometheo* (d. h. cum sapientia) *in gratiam redierit, regno privabitur. Jupiter tyrannus igitur argumentum est Promethei vincti: sed ex Prometheo invicta natura apparet fore ut Jupiter sapientiae locum det, atque deinde tutus ab omni periculo regnet in perpetuum.* Also Aeschylus stellte die göttliche Macht dar, entzweit mit der göttlichen Weisheit: einen noch schlechten und unvollkommenen Zeus, der erst durch Versöhnung mit der bisher angefeindeten Weisheit vollkommen werden muss. Dahin, den Prometheus als Typus der göttlichen

Weisheit zu nehmen, hatte sich bis auf Herrn Schütt doch meines Wissens noch Keiner verstiegen. Gnädig übrigens lässt dieser den Tyrannen auch schon vorher werden, ehe er noch weise geworden ist: *Titanes in Prometheo soluto adsunt liberati: qua in re Aeschylus idcirco videtur sequutus esse poetas, qui post Homerum fuerunt, ut etiam eo appareret, ex crudeli tyranno Jovem clementem esse factum.* — Ein Anderer, Herr Dr. C. F. A. Bellmann, der ein schwer lesbares Buch: *De Aeschyli tertione Prometheo* (Vratislav, 1839), geschrieben hat, findet ebenfalls in dem Zeus des Aeschylos nichts als einen bösartigen und verabscheuungswürdigen Tyrannen, im Prometheus nichts als die höchste Tugend, den bewunderungswürdigsten Edelmuth. Die Trilogie, meint er, müsse dargestellt haben, im ersten Stück das Verbrechen des Zeus, im zweiten das Leiden des Prometheus, im dritten die Verherrlichung des unschuldig leidenden und die Demüthigung des Verbrechers. Nicht zufrieden mit den Lästerungen, die Aeschylus dem Prometheus in den Mund legt, überbietet er sie noch durch das, was er sich als den Inhalt des ersten Stücks ersinnt. Hier soll Zeus unter dem heuchlerischen Schein einer rechtlichen Verhandlung vor den Göttern, und unter falschen Vorwänden, in der That aber nur aus tyrannischem Misstrauen die Verurtheilung des Prometheus ausgesprochen haben. Im letzten Stück dagegen, da die Gefahr ihm bange machte, soll er persönlich vor dem Prometheus erschienen sein und ihn um die Enthüllung des rettenden Geheimnisses angelegen haben. Die letzte Scene habe dargestellt, wie Themis den Prometheus als Sieger bekränzte.

2) Die wenigen Spuren eines dem Prometheus erwiesenen Cultes, namentlich in Attika, haben Du Soul und Hemsterhuis zu Lucian I. p. 466 Bip., und neulich besonders Weiske in der gründlichen Schrift: Prometheus und sein Mythenkreis (Leipz. 1842) S. 522 ff. zusammengestellt. Er wurde in der Akademie gemeinschaftlich mit Athene und Hephaestus verehrt, und in dem Temenos der Göttin war ein altes ἵδρυμα (Bild oder Altar) des Prometheus und ein Sockel (βάσις) am Eingange, auf welchem Er und Hephaestus zusammen abgebildet waren, sammt einem ihnen gemeinsamen Altar. — Ferner gedenkt eine alte Inhaltsangabe zu Sophokles' Oedipus auf Kolonos eines Heiligthums des Prometheus auf dem Kolonos Hippios. Endlich ward ihm ein Fest, Prometheia, mit einem Fackellauf verbunden, gefeiert. — Von einem Culte des Prometheus in Arkadien redet ein sehr apokryphisches Scholion zu Hesiod, Theog. v. 614., und zwar auf dem arkadischen Berge Akakesion: gewiss nur eine unbegründete Folgerung aus dem Beinamen

chender Kraft, aber keine Sühnung gewesen. „Wie diese Ansicht freilich", fügt R. hinzu, „mit der unzweifelhaften Gottesfurcht und herzlichen Frömmigkeit des Dichters zu reimen sei, das wird uns, die wir nicht mit griechischer Speise genährt sind, ewig ein Räthsel bleiben." Ich denke auch keine griechische Speise würde uns fähig machen, dies Räthsel zu lösen, wenn die Sache sich wirklich so verhielte, als man meint.

5) A. W. v. Schlegel, Vorles. üb. dramat. Litt. u. Kunst Bd. I. S. 164.: „Prometheus büsst seine Empörung gegen die weltregierende Macht, und diese Empörung besteht in nichts Anderem, als der bezweckten Vervollkommnung des Menschengeschlechts. So wird er ein Bild der Menschheit selbst, wie sie mit unseliger Voraussicht an ihr enges Dasein festgeschmiedet, ohne irgend einen Bundesgenossen den gegen sie verschworenen unerbittlichen Naturmächten Nichts als ein unerschütterliches Wollen und das Bewusstsein ihrer hohen Ansprüche entgegen zu setzen hat." Schon der ebenso scharfsinnige als gemüthvolle Solger hat in seiner Recension der Schlegelschen Vorlesungen, Nachgelassne Schriften Bd. II. S. 528, den Widerspruch bemerklich gemacht, der darin liegt, dass Prometheus ein Bild der Menschheit sein soll im Kampf mit den Naturmächten, und doch Zeus es ist, dessen Gewalt den Prometheus unterdrückt. Denn, wie auch Schlegel selbst anderswo angiebt, die Naturmächte werden vielmehr durch die Titanen repräsentirt, Zeus dagegen als das Haupt des freien Bewusstseins gedacht. „Jenes Verhältniss also", setzt Solger hinzu, „kann die Sache durchaus nicht erschöpfen, und das trotzige Unterliegen, welches Schlegel ohne Grund einen Triumph des Unterliegens nennt, unmöglich die Bedeutung des Stückes sein. Wenn Schl. zweifelt, dass der Dichter im gelösten Prometheus sich auf gleicher Höhe erhalten habe, so ist Rec. dagegen überzeugt, dass dieser auch die Lösung des Räthsels gegeben, und die Dichtung, auf ähnliche Weise wie in den Eumeniden, erst in der Versöhnung durch den Herakles, den Sohn des Zeus, ihren vollen Sinn und ihre höchste Erhabenheit erhalten habe." — Blümner, der, wie wir oben gesehen haben, die Schlegelsche Ansicht dahin modificirt hat, dass er den Zeus auch als ein positiv bösgesinntes der Menschheit feindseliges Wesen fasst, wobei denn freilich sein freies Bewusstsein gerettet scheint, die Gottlosigkeit des Dichters aber um so unbegreiflicher wird, meint das wahre Verhältniss damit getroffen zu haben, dass er erklärt, nicht Zeus sei dem Dichter die weltregierende Macht, sondern das Schicksal sei es, und dessen Lenkerinnen, die Moren und Erinyen. Wie es darum stehe, werden wir weiter unten zu erörtern haben.

Für jetzt will ich nur auf einen Widerspruch aufmerksam machen, der bei Blümner's Ansicht nicht zu lösen ist. Denn wenn, nach S. 15 seiner Schrift, daraus, dass Prometheus einst von seinen Leiden befreit werden und Zeus seine Freundschaft suchen wird, hervorgeht, dass die weltregierende Macht seine Handlungen billige und seinen Zweck, die Veredlung des Menschengeschlechts, gewollt habe, so müssen wir es auch umkehren und sagen, daraus, dass Prometheus Strafe dulde, gehe doch auch hervor, dass die weltregierende Macht seine Strafe gewollt, also seine Handlungen strafbar gefunden habe. Denn warum liess sie ihn sonst die Strafe leiden? — So gewinnen wir also wenigstens Nichts dadurch, wenn wir das Schicksal als weltregierende Macht an die Stelle des Zeus setzen, und wir kommen eben so weit, wenn wir sagen, Zeus habe dadurch, dass er sich mit Prometheus versöhnt, seine Handlungen für verzeihlich, dadurch, dass er sie gestraft, sie für strafbar erklärt, und sie seien also eben sowohl das eine wie das andere gewesen. — Schlegel hat übrigens seine Auffassung der Prometheusfabel auch in einem gewiss keinem meiner Leser unbekannten Gedichte (Tübing. Ausg. v. 1800 S. 72 ff.) dargelegt, einem der gelungensten dieses hochbegabten Geistes. Einer ins Einzelne eingehenden Analyse und Beurtheilung dieses Gedichtes darf ich mich wohl überhoben achten, da Jeder, der meinen Auseinandersetzungen über die Aeschyleische Tragödie folgt, dadurch von selbst im Stande sein wird zu beurtheilen, in welchen und wie wesentlichen Punkten der neuere Dichter von dem Alten abweicht.

6) So Schütz im Commentar zum Prometheus, S. 178: *Id potissimum poeta egisse nobis videtur, ut Atheniensibus acerrimum tyrannidis odium inspiraret, verumque libertatis, qua tum maxime fruebantur, amorem tanti mali metu in eorum animis excitaret confirmaretque, quo consilio Jovem, deorum novum regem s. tyrannum impotentem finxit, omnia pro arbitrio agentem, iura sibi data negantem, inexorabilem, asperum et in amicos quoque bene de se meritos, propterea quod suspectos omnes habeat, ingratum atque crudelem.* — Ganz ähnlich hatte übrigens schon lange vorher ein Italienischer Kritiker, der unter uns indessen meist wohl nur als Jurist wegen seiner *Origines iuris* bekannt ist, Gianvincenzo Gravina in der Schrift *della ragion poetica* (Rom, 1708) S. 74, welche Stelle auch Blümner S. 16 mittheilt, sich ausgesprochen: *Nel Prometeo descrisse tutti i sentimenti e profondi fini dei principi nuovi, che anno acquistato il regno coll' ajuto e consiglio dei piu savi, e coll' esempio di Prometeo fa conoscere, in qual guisa questi, dopo il fo-*

lice successo, sieno dal nuovo principe ricompensati, e quanto acquistino dalla pruova data di troppo intendimento e di prontezza di espedienti: le quali facoltà, quanto sono state utili al principe nel fervor dell' affare, tanto si rendon sospette nella calma. Onde avviene, che Giove dopo la riuscita dell' impresa tosto con pretesto di delitto si toglie d'attorno chi era più di lui benemerito, e che acutamente potea discernere e giudicare dell' operazioni del principe. — Wie diesen Gedanken Herr Bellmann für seinen Pyrphoros ausgebeutet habe, ist aus Anmerk. 1. zu ersehen.*)

7) Ueber das Verhältniss der Tragödie im Allgemeinen zur Religion ist schon oben auf Jacobs Verm. Schr. III. S. 360 ff. verwiesen: über Aeschylus in dieser Hinsicht haben wir nichts Besseres als Klausens Theologumena: über Sophokles zu reden ist nicht nöthig: über Euripides enthält die Abhandlung von Bouterweck, *de philosophia Euripidis*, in den Commentt. Gotting. Vol. IV. viele gute Bemerkungen. Eine Abhandlung von Ed. Müller, dem Bruder des Unvergesslichen, *Euripides deorum popularium contemptor*. Vratislav. 1826, ist gewiss gut: doch kenne ich sie nicht aus eigener Ansicht. — Ueber die bildende Kunst und ihren religiösen Character erlaube ich mir hier zu wiederholen, was ich in den *Antiquitt. iur. publ. Graec.* p. 347 gesagt habe: *Vere dici potest, in religione Graecorum quod praeceptis ac populari rerum divinarum doctrinae defuerit, id artis opera quodammodo compensatum ac suppletum esse. Nam doctrina religionis aut nulla erat, aut fabulis corrupta et obscurata; ars autem pleraque, ea quidem certe, quae templa deorum et delubra ornabat, plena erat sanctitatis et pietatis, illamque divinae naturae dignitatem ac praestantiam, quae venerabiles deos hominibus faceret, puram et integeratam servabat, eoque efficacius commendabat, quo propius divinitatemne dicam humanitati, an humanitatem divinitati admovebat.* Vgl. Jacobs a. a. O. S. 360 ff. Grüneisen, über die Sittlichkeit der bildenden Kunst bei den Griechen. Leipz. 1833. Gruppe, *Antäus* S. 395.

8) Die angeführten Worte sind Welckers, Die Aeschyleische Trilogie S. 111, wo die von mir bestrittene Ansicht von S. 100 an ausführlich entwickelt ist. Dass Aeschylus, wie alle seine denkenden Zeitgenossen, an den Anstössigkeiten der Mythologie wirklich auch Anstoss nahm, darin stimmt natürlich Jeder gerne überein; die Frage

*) Dass auch Mich. Garbitius in seiner Ausgabe des Prom. (Basil. 1559) dieselbe Ansicht gehabt, sehe ich aus Fabric. B. G. II. p. 172 Harl.

ist nur, ob diese Art, sie zu bekämpfen, die Welcker annimmt, wahrscheinlich sei. — S. 104 lesen wir: „Hinsichtlich des Zeus im Verhältniss zum Kronos und Uranos zeigt sich Aeschylus in bestimmtem Widerspruch mit dem Volk, welches, nach dem Chor im Agamemnon V. 168. zu urtheilen, für fromm hielt, dass man, ohne nach den Herrschern, die nicht mehr sind, zu fragen, den Zeus, wer er auch sein möge, verehre. Sicher schrieb er dies nicht ohne Ironie. Zeus als ein Endlicher, Gewordener, Sohn der Rhea, ist ihm ein Anstoss.“ Ich vermag keinen Grund für dieses Urtheil zu entdecken. Was das Verhältniss des Zeus zum Kronos betrifft, so hat hier wohl, ausser den dem Prometheus darüber in den Mund gelegten Aeusserungen, namentlich die Stelle in den Eumeniden vorgeschwebt, V. 611., wo die Eumeniden dem Zeus die Fesselung des Vaters vorwerfen. Nun ist unbedingt zuzugeben, dass Aeschylus in dieser Fabel nur eine versinnlichende Vorstellung von der Verdrängung eines frühern Weltherrschers durch den spätern fand. Das Bild der Fesselung und des Titanenkampfes überhaupt mochte ihm wenig angemessen scheinen; aber er wie seine Zeitgenossen fanden die Anstössigkeit wenigstens um ein Bedeutendes dadurch gemildert, dass die Fesselung des Kronos und der Titanen nur eine einstweilige, die Gefesselten nachher wieder gelöst und mit dem Zeus wieder versöhnt waren, worauf auch die Antwort Apollons in den Eumeniden anspielt. So ergab sich nothwendig der Gedanke, dass auch sie selbst die Gerechtigkeit und Nothwendigkeit ihrer Fesselung anerkannt hatten, und den Zeus als den, dem die Herrschaft gebührte, ehrten und sich ihm unterwarfen. Mit dieser Milderung trug nun Aeschylus kein Bedenken, das alte Bild in seine Poesie aufzunehmen, sicherlich nicht, um dadurch seine Zuschauer an ihrem Zeus irre zu machen, sondern in der Hoffnung, dass es sie nun weniger irre machen würde, und dass wenigstens Keiner so verblendet sein würde, die durch die Versöhnung selbst gerechtfertigte That des Zeus als Ermunterung zur Impietät anzusehen, und göttliche Verhältnisse ganz anderer Art nach gewöhnlichen menschlichen Regeln beurtheilen zu wollen. — In dem Urtheil über die Ironie des Gebets im Agamemnon V. 168. wird Jeder, der dieses ganz liest, schwerlich etwas Anderes als eine Uebereilung erkennen können, namentlich wenn es durch Berufung auf die Formel, „Zeus, wer auch er ist“, begründet werden soll. Man muss nur weiter lesen: „wofern's ihm so wohlgefällt genannt zu sein, ruf' ich so ihn betend an“, und man wird darin Nichts finden als den Ausdruck der Ueberzeugung, dass des Gottes Wesen mit

seinem wahren Namen von Menschen nicht zu nennen sei*): wie denn ja auch jene Formel in den Gebeten der Frommen eine sehr gewöhnliche war, was aus Platons Kratylus p. 400 und andern von Spanheim zu Callimach. h. in Dian. v. 7. und Stanley zu Aeschyl. Ag. angeführten Stellen bekannt ist**). — Dass endlich Aeschylus an dem gewordenen Gotte, dem Sohn der Rhea, Anstoss genommen habe, ist ebenso unglaublich als es unerweislich ist***). Zu dem Gedanken eines ewigen, uranfänglichen Gottes, wie der νοῦς des Anaxagoras war, haben sich in diesen früheren Zeiten nur Wenige erheben können †). Das Absolute mit dem Begriff der Persönlichkeit zu verbinden vermochte man nicht: das religiöse Bedürfniss verlangt aber einen persönlichen Gott, zu dem es beten könne. „Religion", sagt Jul. Müller sehr schön, von der Sünde Bd. I. S. 409, „ist Gemeinschaft mit Gott; aber mit einem absoluten Wesen, welches in sich selbst kein Ich ist, also auch kein Du für unser Gebet, giebt es keine Gemeinschaft: die Liebe, die in ihrem Objecte wie in ihrem Subjecte Persönlichkeit voraussetzt, verliert hier allen Sinn, und an die Stelle des kindlichen Vertrauens und der freudig hoffenden Ergebung tritt der Selbstzwang der Unterwerfung unter das unbeugsame Verhängniss, und jene Resignation, die im Grunde nichts Anders ist, als Desperation." Hier traten dem Griechen nun seine nicht absoluten, sondern gewordenen, aber dafür auch persönlichen Götter entgegen. Zu ihnen betet er mit vollem Vertrauen, dass sie ihn hören; sie sind die Lenker wie die Vorbilder seines Lebens; sie belehren, warnen, strafen ihn: und die Ueberzeugung von diesen endlichen Göttern, von ihrer wirksam sich bewährenden Macht, von ihrem wahrhaften, persönlichen Dasein war so lebendig, dass sie selbst in den Zeiten, wo dem Heidenthume das Christenthum zum vernichtenden Kampf entgegentrat, den eifrig-

*) *Αὐτὸς ἂν μόνος εἰπὼν ἃ χρὴ περὶ αὐτοῦ θεὸς, ἅτε πλέον λαχών.* Pindar. ap. Aristid. tom. 1. p. 11 Dind.

**) Ueber ähnliche Formeln der Götteranrufung bei den Römern vgl. Brisson de form. 1, 89. p. 80 Conr. u. Marini, Atti dei frat. arv. p. 370.

***) *Παῖ γᾶς* heisst es in der von Welcker angef. Stelle, Suppl. 905, wo offenbar *γᾶ* mit Rhea gleichbedeutend ist. Soll nun auch in dieser Anrufung eine Ironie liegen? Dann auch wohl bei Sophocles Phil. v. 391. *Ὀρεστέρα παμβῶτ Ῥῆ, μᾶτερ αὐτοῦ Διὸς.*

†) Freilich hat Spanheim zu Callimach. h. in Jov. v. 10. den Gedanken eines ungeschaffenen oder vielmehr eines sich selbst schaffenden Gottes bei Aeschylus finden wollen, Suppl. v. 600.: *πατὴρ φυτουργὸς αὐτόχειρ ἄναξ.* Es ist aber klar, dass er die Worte missverstanden. Spätere reden allerdings von einem Zeus, der sein eigener Schöpfer sei, wie Aristid. or. in Jov. p. 2 Dind.: *ἐποίησε δὲ πρῶτος αὐτὸς ἑαυτὸν.*

sten Bekämpfern des Polytheismus imponirte, und dass sie die Existenz wenigstens jener Götter nicht zu leugnen unternahmen, sondern sich begnügten, sie als abgefallene von dem Einen absoluten Gott, als erschaffene Geister darzustellen, die den Menschen verleitet hätten, sie anstatt des Einen zu verehren.

9) Fr. Schlegel, Gesch. d. alten u. neuen Litt. I. S. 39: „Es geht durch alle Werke des Aeschylus eine und dieselbe tragische Weltansicht hindurch Der Untergang der alten Götter und Titanen, und wie ihr erhabenes Geschlecht durch ein jüngeres schlaueres Geschlecht von geringerem Werthe besiegt und verdrängt worden sei, das ist der beständige Gegenstand, wohin alle seine Darstellungen und Klagen zielen.“ Derselben Ansicht ist auch C. G. Haupt, *Quaest. Aeschyl. Spec.* 1. c. 8. Man wird sich aber vergebens nach Beweisen umsehen, dass dem Aeschylus die alten Götter wirklich erhabener und anbetungswürdiger erschienen seien, als die jüngeren olympischen. Dass die im Prometheus selbst vorkommenden Aeusserungen hierüber von keinem Gewicht sein können, versteht sich wohl von selbst. Ausserdem finden sich dergleichen Aeusserungen nur noch in den Eumeniden, und zwar sind eben die Eumeniden selbst es, die sich über die jüngern Götter beklagen, dass sie das alte Recht mit Füssen treten (V. 808.), dass sie über Gebühr ihre Macht ausdehnen (V. 162.) und in das jenen von den Mören zugetheilte und in der neuen Weltordnung bestätigte Amt eingreifen. Dies Amt nun aber ist kein anderes, als unwandelbare und unerbittliche Vollstreckung der Rache, die sie wie nach einem nothwendigen Naturgesetz ausüben, unverrückt, gleichsam aus instinktartigem Triebe, nur die That verfolgend, nicht die innere Gesinnung beachtend, noch die Motive erwägend, aus denen die That entsprungen ist. So war ihnen Orestes verfallen, weil er die Mutter getödtet hatte, gleichviel warum: so würde er ihnen auch verfallen gewesen sein, wenn er den Mord seines Vaters ungerächt gelassen hätte (*Choeph.* V. 283. ff. 925.). In solcher unheilvollen Collision sind nun die vermittelnden Olympier des Menschen Helfer, die das starre Naturgesetz durch billige Rücksicht auf die innere Beschaffenheit der That mildern; und die Tragödie der Eumeniden stellt den Sieg dar, den die menschenfreundlicheren Götter über jene blind daher fahrenden Nachtgeburten davon tragen, und die Versöhnung, nach der fortan das strenge Recht der unerbittlichen Blutrache durch die politische, d. h. sittliche und vernünftig unterscheidende Gerechtigkeit, die der Areopag übt, in Schranken gehalten wird. Zu untersuchen, wie gut oder schlecht Aeschylus diese Versöhnung zu motiviren verstanden habe, ist nicht dieses Orts; soviel aber ist jedenfalls klar,

dass ihm die Erinyen nicht höher stehen, als Apollon und Athene. Man vergl. auch Müller zu d. Eum. S. 182, und ein Görlitzer Gymnasialprogramm von Fröhlich, *De Orestea Aeschyli*, 1834.

10) So meint Blümner a. a. O. S. 14 ff. u. 139. Es ist aber nicht klar, wie sich Bl. das Verhängniss oder Schicksal, welches ihm als das Höhere, das Ewige, die weltregierende Macht, über dem Kampfe zwischen der Menschheit und den wider sie verschworenen Naturmächten und feindseligen Göttern waltet, eigentlich vorgestellt habe. Nach seinen Ausdrücken, wie z. B. die weltregierende Macht billige die Handlungen des Prometheus und habe ihren Erfolg gewollt, muss er sie als persönliches Wesen gedacht haben, und dann hätten wir in ihr eine Gottheit, die über der Welt, den Menschen und den gewordenen Göttern stände, im Wesentlichen also Monotheismus. Es käme nun darauf an, ob Zeus, der gewordene, untergeordnete Gott, mit jener ewigen höchsten Gottheit einträchtig, ihr Wille auch sein Wille sei, oder nicht. Ist es nicht der Fall, so hat Aeschylus allerdings Ursache, vielmehr jenes Schicksal als den Zeus angebetet wissen zu wollen; ist es aber der Fall, so hat er keinen Grund, ihn von den Altären herunterstürzen zu wollen. Dass es nun aber wirklich so sei, glaube ich in dem Theile der Einleitung, wo ich von Zeus' Verhältniss zu den Moiren spreche, dargethan zu haben, und ich werde auch in den Anmerkungen noch darauf zurückkommen. — Uebereinstimmend mit Bl. erklärt sich übrigens auch Herr Dr. B. A. Toepelmann, *Commentat. de Aeschyli Prometheo*. Lips. 1829. Er meint p. 62: *numen poetam veneratum esse diis deorumque principe longe et castius et potentius*, und dies Numen ist das Fatum, die Tendenz des Aeschylus aber S. 63, *ut Fatum potentissimum ac sanctissimum et de diis et de heroibus, quoties obstreperent, triumphos agere splendidissimos doceret*. — Endlich mag auch noch Barthelemy's Aeusserung hier Platz finden, in der Introduction zum Anacharsis, S. 100 der Zweibrücker Ausg. v. 1793: *On n'a donc jamais pensé, que ces dieux pussent remplir l'idée, que nous avons de la divinité; et en effet la vraie philosophie admet au dessus d'eux un Etre suprême, qui leur a confié sa puissance. Les gens instruits l'adorent en secret; les autres adressent leurs voeux, et quelquefois leurs plaintes à ceux qui le représentent; et la plupart des poètes sont comme les sujets du roi de Perse, qui se prosternent devant le souverain, et se déchaînent contre ses ministres.* Auf solche persische Weise würde sich denn also auch Aeschylus gegen den Zeus benommen haben. Blümner, um

dies noch erklärlicher zu machen, beruft sich auf die auch aus andern Zügen bekannte Kühnheit des Dichters, mit Verweisung auf *Fabric. Bibl. Gr.* tom. II. p. 170 s. Harl. Dort ist aber nur von der γρ. *δαιβίας* die Rede, und die Kühnheit, die dem Aeschylus diese Anklage zuzog, war denn doch von ganz anderer Art.

11) *Cic. Tuscul.* II., 10. *Veniat Aeschylus, non poeta solum, sed etiam Pythagoreus: sic enim accepimus. Quomodo fert apud eum Prometheus dolorem, quem excipit ob furtum Lemnium?*

12) Vgl. Diog. L. VIII., 21.: Φησὶ δὲ Ἱερώνυμος κατελθόντα αὐτὸν (τὸν Πυθ.) εἰς ᾅδου τὴν μὲν Ἡσιόδου ψυχὴν ἰδεῖν πρὸς κίονι χαλκῷ δεδεμένην καὶ τρίζουσαν, τὴν δὲ Ὁμήρου κρεμαμένην ἀπὸ δένδρου, καὶ ὄφεις περὶ αὐτὴν, ἀνθ' ὧν εἶπον περὶ θεῶν. Von Pythagoras' Verehrung der Volksgötter giebt Jamblichus mehrere Züge an, *Vit. Pyth.* sect. 100. 122. 144. 155., und wie sehr die ganze Ethik der Pythagoreer auf Religion basirt war, ist unverkennbar aus Aeusserungen, wie die des Ungenannten bei Photius cod. CCXLIX. p. 1313 Hoesch. (auch in Kiesslings Ausg. des Porphyrius S. 104): Ἔλεγον δὲ (οἱ ἀπὸ τοῦ Πυθ.) τὸν ἄνθρωπον αὐτὸν ἑαυτοῦ βελτίω κατὰ τρεῖς τρόπους γίνεσθαι, πρῶτον μὲν τῇ ὁμιλίᾳ τῇ πρὸς τοὺς θεούς· ἀνάγκη γὰρ προσέχοντας αὐτοῖς κατ' ἐκεῖνο καιροῦ χωρίζεσθαι αὐτοὺς πάσης κακίας, εἰς δύναμιν ὁμοιοῦντας ἑαυτοὺς τῷ θεῷ· δεύτερον ἐν τῷ εὖ ποιεῖν. θεοῦ γὰρ τοῦτο καὶ θείας μιμήσεως. oder des *Cicero de legg.* II., 11: *Et illud bene dictum est a Pythagora, tum maxime et pietatem et religionem versari in animis, quum rebus divinis operam daremus.* Vgl. Jamblich. s. 86. 87. u. 174. Dazu nehme man die Proömien der Gesetze des Charondas und des Zaleukos, die freilich unecht, jedenfalls doch Pythagoreische Ansichten aussprechen, z. B.: Ἔστω δὲ μέγιστον ἀδίκημα, θεῶν καταφρόνησις. — Πάντας δὲ τιμᾶν τοὺς [τιμῶσαν] οἱ κατοικοῦντες τὴν πόλιν [καὶ θυσίαις καὶ ἱεροῖς] καὶ τοῖς ἄλλοις νομίμοις τοῖς πατρίοις. πάτρια δὲ εἶναι τὰ κάλλιστα. Vgl. Heyne *Opusc. acad.* II. p. 22. 73. 97. Jacobs Verm. Schr. III. S. 64.

13) Pindar wird geradezu ein Pythagoreer genannt von Clemens *Alex. Strom.* V. p. 598 und *Euseb. praep. evang.* XII, 13. p. 675, und die Spuren Pythagoreischer Lehren, die man in seinen Gedichten findet, oder zu finden gemeint hat, sind bekannt, wenn auch über Einzelnes gestritten werden kann. Vgl. Lobeck *Aglaoph.* I. p. 698. Ueber sein Verhältniss zur Volksreligion kann man sich hinreichend aus der übersichtlichen Zusammenstellung belehren bei O. Zeyss, *quid Hom. et Pind. de civit. virt. diis statuerint* (Jen. 1832) p. 51 u. 67 ff. und bei A. Eberz, *Theologumena Pindari lyrici.* Monach. 1839.

14) Die hier zusammengesetzten Stellen sind aus Suppl. 524 ff.

673, Agam. 160 ff. Eine, die *Stobae. Eclog. ph.* VII. (tom. I. p. 122 ff.) dem Aeschylus zuschreibt, wird von Andern wohl richtiger dem Archilochus beigelegt.

15) Schol. zu v. 511. *οὐ ταῦτα ταύτῃ*] — *οὔπω μοι λυθῆναι μοίραται. Ἐν γὰρ τῷ ἑξῆς δράματι λύεται, ὅπερ ἐμφαίνει Αἰσχύλος.* Zu v. 522. *ἄλλον λόγον μέμνησθε*] *τῷ ἑξῆς δράματι φυλάττει τοὺς λόγους.* Für sich allein würden freilich diese Stellen den Zweifelnden nicht zu überzeugen vermögen: denn man könnte sagen, der Erklärer habe bloss aus der Aufeinanderfolge der Stücke in seinem Exemplar, oder aus der Beschaffenheit des Inhalts, oder auch am Ende bloss aus den Ueberschriften auf ihren Zusammenhang geschlossen. Dass die Verfasser unserer Scholien den gelösten Prometheus eben so wenig als den Pyrphoros gelesen haben, davon überzeugt man sich leicht: aber sie konnten Einzelnes aus früheren Commentaren entlehnen, deren Verfasser jene Stücke gelesen hatten, wie die Notiz über den Pyrphoros zu v. 94.

16) Die hier besprochene Ansicht ist zuerst von Dissen aufgestellt in einem Briefe an Welcker, in dessen Trilogie S. 92 ff.; nachher haben sich Baur in den Heidelb. Jahrb. 1826 S. 706 ff. und Droysen in den Anmerkungen zu seiner Uebersetzung des A. S. 456, 7. der zweiten Ausgabe im Wesentlichen übereinstimmend damit ausgesprochen. Welcker hat dagegen andere als die von mir aufgestellten Gründe vorgebracht, die mir indessen nicht treffend scheinen. Denn wenn er S. 93 sagt, bei näherer Prüfung zeige sich, dass diese ganze Erfindung eines Dynastienwechsels nur gemacht sei, um Personen und Vorstellungen verschiedener Art zu einem Ganzen zu vereinbaren, und zufällig entstandene theologische Widersprüche poetisch aufzuheben, nicht aber um Ideen über Weltbildung und Weltalter auszudrücken, und daraus S. 98 folgert, es sei nicht zu denken, dass Aeschylus, der tiefsinnige Kenner des mythischen Alterthums und der religiösen Ideen, in eine leere Fabel, welche ursprünglich religiöse Bedeutung nicht habe, sondern nur vom Wahn und Aberglauben in die Religion zum Theil herüber gezogen worden sei, einen tiefen Sinn hineingetragen haben sollte, so hätte ihm Dissen mit Recht entgegnen können, dass so wenig die Voraussetzung als die Folgerung sicher sei. Denn über die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des theogonischen Mythus von den aufeinander folgenden Götterdynastien lasse sich doch noch streiten: und gesetzt, Welckers Ansicht darüber sei richtig, so folge doch daraus noch keinesweges, dass auch Aeschylus ebendieselbe Ansicht gehabt, und wenn er sie gehabt, dass er nicht dennoch in den nun einmal vorhandenen Mythus nun auch einen tiefern Sinn hinein-

tragen haben sollte, ohne sich dadurch irre machen zu lassen, dass er diesen vielleicht nicht ursprünglich gehabt habe. Oder sollen wir uns den Aeschylus als einen so kritischen Mythologen denken, dass er immer sorgsam unterschieden, welche Mythen ursprünglich bedeutsam gewesen und welche nicht, und selbst nur diejenigen als bedeutsam behandelt habe, von denen seine mythologischen Forschungen ihn belehrt hätten, dass sie es auch ursprünglich ebenso gewesen seien? Ich denke, viel eher wäre anzunehmen, dass, wenn Aeschylus einen Mythus anwandte, er ihn auch für bedeutsam hielt: und folglich, da er diesen Mythus von der Dynastienfolge der Götter angewandt hat, muss er ihm auch etwas bedeutet haben. — Ob nun freilich er ihn gerade so aufgefasst habe, wie Dissen meint, ist eine andere Frage. Warum ich es nicht glaube, ist im Text angegeben, und meine eigene Ansicht über die theogonische Fabel von jenen Götterdynastien und dem Titanenkampf weiter unten in demselben auseinandergesetzt, wozu nun noch die nächstfolgende Anmerkung zu vergleichen ist.

17) Wenn ich die Vorstellung von einer stufenweisen Entwickelung der Welt die allgemeine aller griechischen Mythologie genannt habe, so versteht sich von selbst, dass ich dabei nicht an diejenige Form der Vorstellung dachte, welche die Hesiodische Theogonie vorträgt. Diese ist nur eine unter mehreren, und gewiss nicht die älteste. Züge einer andern und wohl ältern Form lassen sich in den Homerischen Gedichten erkennen, und auch was Pherekydes oder was die Orphischen Theogonien abweichendes vom Hesiod vortrugen, mag theilweise wenigstens von ebenso hohem oder von höherem Alter sein. Ich meine eben nur die Vorstellung jener stufenweisen Entwickelung überhaupt, oder, wie Schelling sagt, Gotth. von Samothrake S. 28, von den Steigerungen einer untersten zu Grunde liegenden Kraft, die sich endlich zur höchsten Persönlichkeit verklärte. Diese Vorstellung theilten offenbar alle Griechen, und Aeschylus mit ihnen. Die Form derselben aber, die wir bei Aeschylus finden, ist die Hesiodische: denn es ist kein Grund, unter dem v. 936. angedeuteten ersten Weltherrscher nicht den Uranos, sondern mit den alten Erklärern den Ophion oder Ophioneus der Orphiker oder des Pherekydes zu verstehen. Was aber die Titanen betrifft, so hat schon Müller bemerkt, *Proleg. zur Myth.* S. 375, wie die Titanomachie, und was sich bei Homer, der diese selbst noch nicht erwähnt, über die Titanen findet, auf den Gedanken führen müsse, dass unter ihnen Wesen gemeint sind, welche, wenn sie ungebunden walteten, die bestehende Natur und Weltordnung aufheben würden, dunkle, unterirdische Mächte: dass dagegen

aber die zwölf, welche die Theogonie namhaft macht, solcher Vorstellung wenig entsprechen. Denn wer kann den Begriff des Glänzenden, *Θεία*, des Hochwandlers, *Ὑπερίων*, des ewigen Rechts, *Θέμις*, der Erinnerung, *Μνημοσύνη*, der Lebengeber Okeanos und Tethys mit jenem Homerischen Bilde, *θεοὶ ὑποταρτάριοι, τοὶ ὑπὸ χθονὶ ναιετάουσι*, vereinigen? Und gelten diese nicht als hinabgestossen, so waren ja die Titanen immer noch mehr, oder wenigstens ebensoviel, über- als unterirdische Gottheiten. Mit Recht folgert M. hieraus, dass in der Hesiodischen Theogonie, indem sie jene zwölf aufführt, und nun doch nachher den Titanenkampf und die Einkerkerung in den Tartarus berichtet, Verschiedenartiges ohne gehörige Ausgleichung verarbeitet worden sei. — Ueber jene zwölf ist es schwer, zu einer sichern Entscheidung zu gelangen. Hermann's Deutungen beruhen auf der Voraussetzung eines consequenten kosmogonischen Systems, gegen welches sich gerechte Bedenken erheben lassen dürften, zumal da auch die Etymologien, durch welche den Namen eine zu dem System passende Bedeutung abgewonnen werden soll, zum grossen Theil wenig Ansprechendes haben. Soviel ist unbedenklich zuzugeben, dass die sogenannten jüngern Götter, Zeus und die Seinen, in der That keinesweges jünger waren, als diese zwölf Titanen, die als ältere Götter bezeichnet werden: nicht aber lässt sich das nun so umkehren, dass diese angeblich älteren in der That alle jünger wären. Vielmehr sind unter ihnen gewiss auch uralte Localgötter, ja solche, die in Wahrheit von den spätern Göttern eigentlich nicht verschieden waren, oder es sind Namen von Attributen derselben, die ausser Gebrauch oder nie zu allgemeinerer Anwendung gekommen, nachher für selbstständige Personificationen jener Attribute galten. So ist Hyperion ursprünglich wohl Nichts als ein Beiname des Helios gewesen, wie er ja auch bei Homer erscheint: nachher ward die durch den Beinamen bezeichnete Eigenschaft für sich personificirt und zum Vater der Sonne und des Mondes gemacht, denen diese Eigenschaft gemein ist, und denen als Schwester Eos zugesellt wurde. Ebenso darf man Phoebe als einen Beinamen des Mondes ansehen, wie ja auch Artemis als Mondgöttin — eine Bedeutung übrigens, die ihr gewiss schon ursprünglich nicht so fremd war, als Voss und Andere wollen *) — diesen Beinamen führt: dann ward aber auch das Attribut, welches er bezeichnet, für sich personificirt, und die Helle ward dem Koios

*) Buttmanns Abhandlung im ersten Bande des Mythologus ist bekannt. Auch Hermann, De Apolline et Diana, Opusc. VII. p. 285—314 bekämpft Vossens Behauptung.

(dem Feurigen?) zur Gemahlin gegeben, von dem sie nun zur Mutter des Sternenhimmels, Asterie, aber auch seines Gegensatzes, des dunkeln Nachthimmels, Leto, wird. Auch Theia, die Glänzende, Ansehnliche, das schauende Auge auf sich ziehende, kann man als Beinamen des Mondes fassen: aber auch hier ist das Attribut zur selbstständigen Person geworden, und Theia wird nun dem Hyperion zur Gattin gegeben, und Mutter der glänzenden Gestirne, der Sonne und des Mondes, und überhaupt zur Geberin alles Glanzes und Schimmers im eigentlichen wie im übertragenen Sinne. S. Pindar. Isthm. IV. (V.), 1, und daselbst die Ausleger. — Kreios (denn diese Form, nicht Krios, halte ich für die echte), dürfte sich auf das Meer als das gewaltige Element beziehen, und ein Beiname des Meergottes, Poseidon, gewesen sein, wie ja auch *κριὸν Ἐνοσίχθων* dessen stehende Benennung bei Homer ist. Des Kreios Gattin ist die Nereustochter Eurybia, die Weitgewaltige, und dass der Sterngott, Astraios, sammt Pallas, dem Schwinger, und Perses, dem Durchdringer, ihre Kinder heissen, deutet wohl auf eine Ansicht, nach der aus dem Meere die Gestirne hervorgehen (wie ja auch die Spätern sie von den Ausdünstungen des Meeres unterhalten werden lassen), sich durch ihre Himmelsbahn schwingen und nach dem Untergange wieder zu dem Ort ihres Aufganges durch die unsichtbare Tiefe hindurchdringen. Dass Astraios wesentlich dasselbe wie Asterie, der Sternhimmel also zweimal personificirt ist, könnte nur dann als Gegengrund gegen diese Erklärung gelten, wenn es fest stände, dass wir in der Theogonie ein in sich zusammenhängendes von einem Punkte ausgegangenes System, nicht eine Zusammensetzung verschiedener von verschiedenen Urhebern herrührender Ansichten hätten. — Auch Aigaion, der Wogener, ist ein Beiname des Meergottes (S. Müller *Prolegg.* S. 272 Eurip. *Alcest.* 595 Hesych. u. d. W. und die Ausleger zur Ilias I., 404); so also ohne Zweifel auch Briareos oder Obriareos, der Gewaltige, da ja beide Namen einem und demselben Wesen beigelegt werden, der eine, wie Homer sagt, von den Göttern, der andere von den Menschen: und dieser Briareos nun, obgleich ihn Homer und Hesiod zu den Hekatoncheiren rechnen, ist doch von Andern ebenfalls, wie Kreios, den Titanen zugezählt worden, was sich aus Hesychius ergiebt: *Τιτανίδα, τὴν Κόβουαν, παρ' ὅσον Βριάρεω θυγατὴρ ἦν*, auch wohl aus Hygin. pr. p. 2: *Titanes, Briareus, Gyges, Steropes, Atlas, Hyperion et Ptolus* (scr. *Japetus*), *Saturnus, Ops, Moneta, Diene:* da sich nicht zweifeln lässt, dass *Titanes* die Gesammtbezeichnung für alle folgenden Wesen sein solle, unter denen wir nun, ausser denen die auch die Theogonie als Titanen aufführt,

noch den zweiten Hekatoncheiren Gyes, ferner den Kyklopen Steropes, den *Atlas*, den ja auch Aeschylus einen Titan nennt, und die Dione, die Apollodor ebenfalls als Titanin hat, finden, wie denn überhaupt ausser den in der Theogonie genannten zwölfen noch manche andere hin und wieder als Titanen vorkommen. Was den Dichter der Theogonie, oder den, der das Gedicht aus mancherlei Stücken verschiedenen Ursprungs zusammensetzte, veranlasst haben möge, gerade nur jene zwölf als Titanen zu nennen, wird sich schwerlich je mit Sicherheit ermitteln lassen, und zwar um so weniger, da theils die Namen und Begriffe der einzelnen keineswegs alle eine zuverlässige Erklärung erlauben, theils der Gesammtname Titanes selbst von dunkler Ableitung und Bedeutung ist. Müller meint a. a. O. S. 375, es solle klärlich nur die grosse Oekonomie der Natur, die vom Zusammenwirken von Erde und Himmel abhängt, in einer heiligen Zwölfzahl von Personen dargestellt werden. Andere möchten in jenen sechs Paaren Nichts als eine symmetrische Zusammenstellung von Wesen finden, die ursprünglich verschiedenen Lokalen und Vorstellungskreisen angehörig, nur deswegen als Kinder des Uranos und der Gaia mit einander verbunden, und dem Zeus und den übrigen Kroniden als ein früheres Geschlecht vorangestellt wurden, weil sie theils im Volksglauben, wenigstens gewisser Gegenden, theils in kosmogonischen Systemen eine gewisse feste Stellung gewonnen hatten, und eine Theogonie, die nach möglichster Vollständigkeit strebte, sie deswegen nicht übergehen, zugleich aber auch ihrem Begriff nach sie nicht in gleiche Reihe mit den schon als ganz individuellen Persönlichkeiten gedachten Olympiern, sondern nur als frühere, allgemeinere, aus den Urwesen, Himmel und Erde, zunächst hervorgegangene Kräfte und Eigenschaften jenen voranstellen konnte. Eine Art von System wird denn allerdings dem Verfasser dieses Theils der Theogonie dabei auch wohl vorgeschwebt haben. — Dass nun im Titanenkampf, wenn er, wie nicht zu bezweifeln scheint, nur die poetische Einkleidung ist, um den Sieg des höhern geistigen Princips, wie es sich in den freien Persönlichkeiten der Olympier entfaltet, über die unfreien und gleichsam instinctmässig wirkenden Naturkräfte darzustellen, viele der in der Theogonie genannten Titanen nicht füglich als die bekämpften und in den Tartarus geworfenen Gegner der Olympier gedacht werden können, ist von selbst klar. Aber ebenso klar ist es auch, dass wer die Titanomachie dichtete, sich keineswegs bloss jene zwölf, sondern eine zahlreiche Schaar dachte, wie er ja auch von Phalangen der Titanen redet, v. 676.; und dass Aeschylus sich ebenfalls den Titanenkampf in der bezeichneten Weise gedeutet habe, geht aus dem Charakter, den er

ihnen beilegt, v. 206—8., meines Erachtens deutlich hervor. — Ob übrigens der Titanenkampf später als der Gigantenkampf und nur als eine Nachahmung desselben gedichtet sei, wie Welcker meint, ist für seine Bedeutung gleichgültig. Ich finde indessen nicht den mindesten Grund für diese Ansicht. Dass beide häufig verwechselt werden, ist bekannt.

18) Dass sich die Alten, die zuerst über den Ursprung der Dinge philosophirten oder phantasirten, das Chaos, was sie an die Spitze stellten, bloss als das Leere, *spatium omni materia vacuum*, gedacht haben, glaube ich nicht, wenn auch freilich nicht als die *rudis indigestaque moles* in der Weise, wie Ovid sie schildert. Der Begriff des absolut leeren Raumes ist eine Abstraction, und das Entstehen der Dinge aus dem Nichts ein Gedanke, wozu jene Alten schwerlich fähig waren. Behaupteten doch selbst noch in viel späterer Zeit nicht wenige Philosophen, dass aus dem Nichts Nichts werden könnte; und der Begriff eines absolut leeren Raumes ward ebenfalls von Manchen in Abrede gestellt, vgl. Stobaeus Ecl. Ph. I, 19. *π. κενοῦ καὶ τόπου καὶ χώρας.* Pherekydes und viele Andere nannten das Wasser *χάος* (Achill. Tat. in der Einleit. zu Arat. Phaen. c. 3. p. 123 in Petav. Uranolog. Paris, 1630, vgl. Schol. Hesiod. Theog. v. 116.). Dies ist nun aber schwerlich die Meinung des theogonischen Dichters, und die Ableitung *χάος* von *χέω* entschieden falsch. Andere dagegen, nach Aristot. *de coelo* 3, 5, nahmen als Urmaterie an ein *ὕδατος μὲν λεπτότερον, ἀέρος δὲ παχύτερον*, und in der Orphischen Theogonie, wo das *χάος* ein *μέγα χάσμα παλαιόν ἔνθα καὶ ἔνθα* genannt ward, war es doch auch zugleich als eine *σκοτόεσσα ὁμίχλη* bezeichnet (S. die Stellen bei Düntzer Fr. d. ep. Poes. I. p. 75), wie auch nach der Phönikischen Kosmogonie bei Euseb. Praep. Ev. II., 10 zu Anfang der Hauch einer finstern Luft, ein trübes Chaos war. Diese Vorstellung ist so natürlich und naheliegend, dass ich sie unbedenklich auch dem Dichter der Hesiodischen Theogonie zuschreibe: ein nebelartiger Urstoff, der eben deswegen, weil für Alles Raum in ihm war, *χάος* hiess: wie denn ja auch die Luft selbst aus demselben Grunde von Spätern bisweilen *χάος* genannt worden ist, z. B. vom Bakchylides in dem von dem Schol. zur Theog. v. 117. angeführten Verse, *νωμᾶται σ'ἐν ἀτρυγέτῳ χάει*, und vom Ibykus fr. 41. p. 202 Schn., *ποτᾶται σ'ἐν ἀλλοτρίῳ χάει*; auch Eurípides in einem von Probus zu Virgil. Ecl. VI., 31 angeführten Fragment (Valck. Diatr. p. 12 A.), Aristoph. Vögel v. 192., Simmias in den Flügeln des Eros Anth. Palat. XV., 24 v. 7., und Quint. Cal. XIV., 1 brauchen *χάος* in diesem Sinne. Uebrigens dachte man sich das Chaos, nachdem die Erde geworden war, sich gleich-

sam aus ihm niedergeschlagen und zusammengeballt hatte, keines weges als erschöpft, sondern, wie nach Empedokles, bei Euseb Praep. Eu. XV., 33, der Kosmos nur ein Theil des All's ist, da übrige aber ἀργὴ ὕλη, so ist auch das Chaos nach der Entstehun der Erde noch vorhanden. Denn nicht nur lässt die Theogonie nu noch Erebos, Nacht, Aether und Tageslicht aus ihm hervorgehe sondern die Dichter nehmen auch im Weltraum unterhalb der Erd fortwährend noch das Chaos an (vgl. Gesner zu Claudian p. 72 und Göttling hat wohl Recht, wenn er die τάρταρα εἰρώεντα in de 118ten Verse der Theogonie, den freilich die Ausgaben zu Platon' und Aristoteles' Zeiten noch nicht gehabt zu haben scheinen, e klärt für *Chaus partes eas, quae latent in interiore telluris part*

19) Den hier aufgestellten Begriff der Moira hat Klause theolog. p. 36—40, für den Aeschylus wenigstens hinreichend e wiesen, und kann überhaupt darüber wohl kein Zweifel sein. Nu den einen Punkt, das Verhältniss des Zeus zu seiner eigenen Moir glaube ich etwas schärfer und deutlicher bestimmt zu haben, als e von Kl. geschehen ist. — Die Hesiodische Theogonie, in ihrer g genwärtigen Gestalt, führt die Moiren an zwei Stellen auf, einm v. 217. ff. als Kinder der Nacht, mit den Keren verbunden, d zweite Mal v. 904. ff. als Töchter des Zeus und der Themi Man hat es für unzweifelhaft angenommen, dass eine von beide Stellen unecht sei: Gruppe hat beide aus seiner strophisch comp nirten, hieratischen Theogonie herausgeworfen; aber was in d Theogonie echt, was unecht genannt werden dürfe, wird sich nic eher entscheiden lassen, als bis man sich über die ursprüngliche Co position des Gedichtes verständigt haben wird, ein Gegenstand, üb den bisher vielmehr nach vorgefassten Meinungen als nach allseitig und gründlicher Untersuchung und besonnener Erwägung der dab in Betracht kommenden Momente abgeurtheilt zu sein scheint*). W man nun aber auch hierüber denken möge, soviel wenigstens i doch gewiss, dass beide Stellen alt sind und echt-antike Ansicht aussprechen**). Die erste stellt die Moiren in die Reihe der älteste Götter. Sie waren, wie sich nicht zweifeln lässt, schon vor d

*) Beiläufig mag hier erwähnt werden, dass in den dem Musäus zugeschr benen Gedichten, ohne Zweifel in der Theogonie, zwei Zeugungen von Mus vorkamen, ältere vom Kronos und jüngere vom Zeus und der Mnemosyn S. Schol. Apollon. III., 1.

**) Uebrigens ist in der ersten Stelle, die die Moiren und Keren neben ein der nennt, und beider Aemter angiebt, v. 220. nicht αἵτε verbunden, sondern αἳ getrennt zu schreiben, damit der Satz nicht, wie der vorhergehende Relativsa auf die Moiren, sondern auf die, von denen er redet, die Keren, bezogen werd

Titanen da, obgleich sie erst nach ihnen erwähnt werden, und bewahren dieser so wie aller andern Wesen Schicksalsloose: die andere stellt sie dar als dem Zeus, der höchsten weltregierenden Intelligenz, untergeordnet, wie ja Zeus auch als *Μοιραγέτης* geehrt ward, weil er, wie Pausanias sagt, V. 15., weiss, was die Moiren den Menschen zutheilen und was ihnen nicht verhängt ist. Wir dürfen statt der Menschen wohl die der Weltregierung des Zeus unterworfenen Wesen überhaupt, also auch die ihm untergeordneten Götter denken, und das Wissen müssen wir für ein solches nehmen, was zugleich auch ein Wollen ist. So ist nun überall, wo von den Moiren als dem Zeus untergeordneten die Rede ist, an die Lebensloose der Sterblichen oder an die Bestimmungen der Jenem gehorchenden Götter zu denken, wie man sich bei genauer Erwägung des Zusammenhanges der Stellen leicht überzeugen wird *). Auf der andern Seite aber hat nun auch Zeus selbst seine Moira, und muss sie haben, weil er kein absolutes, sondern ein bedingtes, folglich auch beschränktes Wesen ist: und nun ist es wenigstens nicht undenkbar, dass er diese seine eigene Moira nicht immer klar erkenne, d. h. sich seiner Beschränkung, und dessen, was ihm vermöge derselben zusteht oder nicht zusteht, nicht immer im Einzelnen bewusst sei, und deswegen auch nicht immer gerade nur das wolle, was er wollen sollte. So hat es sich Aeschylus wohl gedacht, wenn er ihn theils den Beschluss, das Menschengeschlecht zu vertilgen, fassen und nachher zurücknehmen, theils über die ihm selbst bedingter Weise aus einer Vermählung drohende Gefahr ungewiss sein lässt, ebenso wie Kronos über eine ähnliche Gefahr ungewiss war, aber, weniger erhaben als Zeus, ihr nicht auch zu entgehen vermochte. Diese Moiren nun des Zeus, des Kronos und anderer älterer Götter konnten unmöglich als Töchter des Zeus gedacht werden: sie mussten vielmehr zu den uranfänglichen Gottheiten gehören. Wenn aber auch die Moiren der Menschen und der jüngeren untergeordneten Götter von Aeschylus und Andern ebenfalls nicht, wie in der zweiten Stelle der Theogonie, als Töchter des Zeus und der Themis, sondern als Kinder der Nacht vorgestellt, und überhaupt nicht zwei Gattungen von Moiren unterschieden werden, so liegt ohne Zweifel der Gedanke zum Grunde, dass auch die Loose der geringeren Wesen doch auf den uranfänglichen Ursachen beruhen und in

*) Vgl. Baur, Symbolik II., 1. p. 225 ff. Stellen verschiedener Art findet man bei Limburg-Brouwer, Histoire de la civilisation morale et religieuse des Grecs, VI., p. 44 ff. u. 53—56, 60, auch bei Preller, in Pauly's Real-Encyklopädie u. d. Art. Fatum.

den ersten Anfängen der Welt schon mit vorbestimmt sind. Di Bewahrerinnen dieser Loose aber, die Moiren, haben nun, nachde Zeus die Weltherrschaft gewonnen, sich um seinen Thron gestel und walten einträchtig mit ihm: sein Wille ist ihr Wille, sowie il Wille sein Wille ist*).

Die Frage, ob die Moiren als intelligente Wesen oder nur a blinde Naturgewalten zu denken seien, muss, glaube ich, im Sin der Alten etwas anders beantwortet werden, als einer der tiefsi nigsten Forscher über Griechische Religion, C. F. Baur, Symb lik II. S. 340 ff. sie beantwortet hat. „Warum", sagt dieser, soll denn die Moira nicht selbst ein intelligentes Princip gewesen sein und S. 346: „Eine sittliche Harmonie, aufgefasst in der Idee ein ewigen, Jedem das Seinige bestimmenden und jede Ueberschreitu des beschiedenen Maasses streng ahndende Gerechtigkeit ist d grosse Weltgesetz, welches die Götter und Menschenwelt, die We der intelligenten Wesen und die bewusstlose Natur in dem bestä digen Gleichgewicht erhält." Ich meine aber, dass nach der Gri chischen Ansicht dieses grosse Weltgesetz in keiner einzelnen Go heit, auch in den Moiren nicht, in seinem ganzen Umfange zum deu lichen Bewusstsein gekommen ist. Es waltet von Anbeginn in d Welt und bedingt in letzter Instanz Alles was da ist und geschiel es ist die leitende Norm des gesammten Weltlaufs; aber unter all Gewordenen ist kein einzelnes Wesen, dessen Intelligenz jenes gros Weltgesetz ganz umfasste und mit überall deutlichem Bewusstse in sich wüsste. Zeus steht so hoch, dass seine Intelligenz in de Gebiete, was ihm zugefallen, mit jenem Weltgesetze stets harmoni darum macht die Theogonie die Themis, die Bewahrerin jenes G setzes im Ganzen, zu seiner Gattin, und die Moiren, die Bewahr rinnen der Loose der einzelnen Wesen, zu seinen Töchtern, d heisst durch ihn werden jene selbst in die Sphäre der Intelligenz e hoben und aus Naturmächten zu intelligenten, sittlichen Wese Dasselbe drücken Andere dadurch aus, dass sie sich die Moiren u seinen Thron gesellen lassen. Aber dass in einem über dem Ze stehenden Wesen das grosse Weltgesetz in höherem Grade zum B

*) *Διὸς παρὰ θρόνον ἀγχόταται θεῶν ἕζόμεναι.* Eurip. Fr. Pel. Stob. Ecl. ph. I., 6, 10 p. 170 H. — Dass in der Orestia Zeus und die Moir als coordinirte und übereinstimmende Mächte erscheinen, erkennt auch Blümn an S. 37. Dasselbe ist aber überall der Fall, wo von menschlichen Schicksal und irdischen Dingen die Rede ist. Vgl. dens. S. 57 und bes. 122. — Den Eum niden, die zu den ältesten Göttern gehören, haben die Moiren ihr Amt zugethei A. Eum. v. 920. Die Götter der neuen Weltordnung haben es anerkennend bes tigt, darum heisst es *μοιρόκραντος ἐκ θεῶν*, v. 870.

wusstsein gekommen sei, als in ihm, dieser Gedanke liegt dem Glauben der Griechen fern. Noch viel weniger also in solchen Wesen, die tiefer stehen als Er. Und wenn nun doch Einzelne, wie Prometheus, das was dem Zeus bevorsteht besser zu wissen scheinen als dieser selbst, so ist zu bedenken, dass an jenem Bewusstsein des Weltgesetzes, und somit auch an der Kunde des Bevorstehenden, alle Götter, nur in verschiedenem Maasse, Zeus im höchsten, die übrigen in geringerem, Antheil haben, und dass es deshalb wohl möglich scheinen könne, dass sie Einzelnes wissen, was er nicht weiss. — Uebrigens braucht wohl nicht erst erinnert zu werden, dass man über Dinge dieser Art keine durchgehende Uebereinstimmung der Ansichten in den Aeusserungen der Alten oder in den mythologischen Dichtungen zu erwarten habe. Die Religion der Griechen hatte keine Dogmatik, und jeder stellte sich die göttlichen Dinge seinem Bedürfniss und seiner Fassungskraft gemäss vor.

20) Vergl. Hesiod. Theog. v. 385—401. Callimach. h. in Jov. v. 67.

21) Pindar. Nem. VI., 1. — Die Stelle der Hauslehren ist v. 107. 8: *Εἰ δ' ἐθέλεις, ἕτερόν τοι ἀγὼ λόγον ἐκπορυφώσω Εὖ καὶ ἐπισταμένως, σὺ δ' ἐνὶ φρεσὶ βάλλεο σῇσιν, Ὡς ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοί τ' ἄνθρωποι*, wo der letzte Vers freilich nicht an seinem Platze ist. Denn er widerspricht offenbar der angekündigten und unmittelbar folgenden Erzählung von den Menschenaltern, indem diese den Göttern, namentlich dem Zeus, die Schöpfung der Menschen zuschreibt: *ἀθάνατοι ποίησαν* v. 110., *ποίησαν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες* v. 128., *Ζεὺς ποίησε* v. 144. 158.; und die Uebersetzung, die Ranke giebt, Hesiod. Studien (Götting. 1840) S. 33: „Ich will dir eine andere Sage erzählen, wie Götter und sterbliche Menschen mit einander verwandt sind", mit der Erklärung, dass dies vorzugsweise auf das goldene Geschlecht zu beziehen sei, welches in völliger Einheit mit den Göttern gelebt und dadurch selbst göttliche Ehre und Würde davon getragen habe, ist ganz unzulässig. Denn *ὁμόθεν γενέσθαι* geht nur, und kann nur gehen auf diejenige Verwandtschaft, die auf Abstammung von gleichen Voreltern oder auf Entstehung aus gleichem Ursprunge beruht (vgl. Valcken. diatr. de Eur. fr. p. 287 C.), nimmermehr aber auf die, welche zwischen dem Geschöpfe und seinem Schöpfer stattfindet, so sehr dieser es auch immer nach seinem Bilde geschaffen haben möge: um gar nicht davon zu reden, dass selbst wenn der Ausdruck den von R. angenommenen Sinn haben könnte, es doch sehr verkehrt von dem Dichter gewesen sein würde, so ganz allgemein von den sterblichen Menschen auszusagen, was in der That nur auf das frühste, längst verschollene Geschlecht ginge, während

die vier übrigen, und namentlich das jetzt lebende Geschlecht sich weit und immer weiter von jener Einheit mit den Göttern entfernt haben. Es leidet also keinen Zweifel, dass der Vers hier an unrechter Stelle eingeschoben sei, mag er nun, wie Hermann meint (*Opusc.* VI. p. 226), hinter v. 160. hin gehören, was mir doch auch nicht wahrscheinlich vorkommt, oder mag es eine andere Bewandtniss damit haben, worüber hier eine Vermuthung zu begründen nicht der Ort ist. Die Ansicht aber, die er ausspricht, vom gleichen Ursprunge der Götter und der Menschen, ist ohne Zweifel älter, als die von der Schöpfung der Menschen durch die Götter, obgleich Weiske, Prometheus u. sein Mythenkreis S. 514, das Gegentheil meint, aus keinem andern Grunde, als eben wegen jener Erzählung von der Schöpfung der Menschengeschlechter durch die Götter, die er für echt Hesiodisch, d. h. für ein Werk des Verfassers der Hauslehren hält, während sich doch unschwer erweisen lassen dürfte, dass sie ein späteres Einschiebsel aus jüngerer Zeit, etwa aus der Mitte des siebenten Jahrhunderts v. Chr. sei. Ob man übrigens die Menschen, ehe man ihre Schöpfung durch die Götter annahm, sich früher als aus der Erde gewachsen dachte, wie es in den Mythen von Pelasgos, Kekrops, Erechtheus, den Lokrern und andern angedeutet und von späteren Physiologen gelehrt wird, oder ob die andere Vorstellung früher war, dass die Menschen gleich den Göttern Abkömmlinge der erdgebornen Titanen, und unter diesen dann ohne Zweifel des Iapetos seien, wie es der Hom. Hymnus auf den Pythischen Apollon v. 157. angiebt, mag hier unerörtert bleiben. Eine in der Theogonie angedeutete Verstellung werde ich in der 41sten Anmerkung zu besprechen Gelegenheit haben.

22) Ueber die ganze Erzählung der Prometheusfabel in der Theogonie und meine Auffassung derselben mag hier noch Folgendes bemerkt werden. Zunächst die beiden Verse, *ξυναὶ γὰρ τότε δαῖτες ἔσαν ξυνοὶ δὲ θόωκοι ἀθανάτοισι θεοῖσι καταθνητοῖς τ' ἀνθρώποις*, wurden vormals in den Hauslehren, und zwar in der Erzählung vom goldenen Zeitalter gelesen, wie das Zeugniss des Scholiasten zu Aratus Phaen. v. 103. unzweifelhaft macht; und so hat Spohn ganz recht gethan, sie in seiner Ausgabe dort einzuschalten. Göttling bemerkt zwar dagegen: *sequi non ausus sum propter Homericorum locorum dissensionem* (?), *qui satis demonstrant, etiam heroica aetate socios fuisse hominibus deos, Od. I.*, 22. 25. *VII.*, 201. *Potuit igitur eandem heroum aetatem auctor intellexisse, quum istos versus faceret.* Allein dies Bedenken ist nichtig, zuerst schon wegen des ausdrücklichen Zeugnisses jenes Scholiasten, der die Verse auf das goldene Geschlecht bezieht; sodann weil der Ver-

kehr der Götter mit den Menschen im heroischen Zeitalter nur ein vereinzelter, hin und wieder eintretender war, wie auch in den von G. angeführten Stellen Od. I, 22. 23. nur von der Anwesenheit des Poseidon bei dem Opfer der Aethiopen (zu deren Opfern ja auch Il. I., 423 alle Götter sich einfinden), und Od. VII., 201 von ähnlicher Anwesenheit der Götter bei den Hekatomben der Phäaken die Rede ist, während man bei jenen beiden Versen schwerlich etwas anderes, als ein beständiges Zusammenleben der Götter und Menschen denken kann. Von einer *dissensio* der Homerischen Stellen mit der Hesiodischen, mochte man beide nun fassen wie man wollte, konnte übrigens auf keinen Fall die Rede sein. — Dass ich nun aber ein solches Zusammenleben auch als Vorstellung des Dichters angenommen habe, von dem die Erzählung vom Truge und der Bestrafung des Prometheus herrührt, muss sich zumeist durch den Zusammenhang meiner Darstellung selbst rechtfertigen, und den Einwand, den man mir etwa machen möchte, es stehe doch das nicht ausdrücklich in der Theogonie, kann ich nicht als triftig gelten lassen. Die Theogonie ist aus Stücken verschiedenen Ursprungs zusammengesetzt, zwar unverkennbar nach einem wohldurchdachten Plan, zugleich aber so, dass bisweilen sehr wesentliche Züge der zusammengesetzten Stücke verwischt worden sind. Diese Erzählung scheint mir nun aber in dem, was sie wirklich noch enthält, mit Nothwendigkeit auf die Annahme zu führen, dass sie ursprünglich auch jenes enthalten haben müsse. Dass ὅτ'ἐχρίνοντο v. 535. nicht heisse, als sie stritten oder haderten, wie noch Ranke, Hes. Stud. S. 17, übersetzt, sondern, als sie sich auseinandersetzten, haben schon Voss, *Mythol. Br.* II., 38. S. 304 der ersten Ausg., Baur, *Symbol.* II., 1. S. 396, und Andere erkannt*). Eine Auseinandersetzung setzt aber eine vorhergegangene Gemeinschaft voraus: und dass die Auseinandersetzung die oben im Texte angegebenen Punkte betroffen habe, und nach Beendigung des Titanenkampfes vorgenommen worden sei, steht zwar nicht in der Theogonie, ist aber sonst die allgemeine Annahme Aller, die von diesem Mythus reden, und deren Stellen man bei Voss a. a. O.**) und bei Weiske

*) Die Bedeutung streiten gewinnt χρίνεσθαι immer nur aus dem Zusammenhange, in dem es vorkommt, oder durch die Zusätze, die damit verbunden werden, wie βίηφι, Theog. v. 882.

**) Die von diesem vorgeschlagene Aenderung in dem Schol. zur Theog. μετὰ τῶν πόλεων für μετὰ τὸν πόλεμον scheint mir unnöthig. Warum sollte nicht der Titanenkampf gemeint sein. Nöthig dagegen ist in der Theog. selbst v. 838. die von Voss verworfene Aenderung ἔγχατα πίονα δημῷ für πίονι δημῷ, und in dem Homer. Hymnus auf Hermes v. 120., auf den V. sich beruft, ist jetzt das Richtige längst aus Handschriften hergestellt.

Prometh. S. 241 not. 2. und 253 not. 6. 7. finden kann. Dass ferner in der That das Opfer des Prometheus den angegebenen Sinn habe, nämlich dass es das erste Opfer überhaupt sei, und der Dichter die Einsetzung des Opfergebrauchs als eines Zeichens der Huldigung der Menschen gegen die Götter berichten wolle, geht aus den Worten v. 556. ff. hervor: *ἐκ τοῦ δ' ἀθανάτοισιν ἐπὶ χθονὶ φῦλ' ἀνθρώπων κατέπαυσ' ὀστέα λευκὰ θνητέων ἐπὶ βωμιῶν* *). Welcker freilich, Trilog. S. 77, der überhaupt diese Erzählung der Theogonie sehr unbillig beurtheilt, will diesen Theil derselben von dem Opfer als einen spätern und ungehörigen Zusatz zu der alten Sage angesehen wissen, deren echtere Form in den Hauslehren überliefert sei. Hier wird der Betrug, um deswillen Zeus zürnte und den Menschen das Feuer vorenthielt, nicht näher bezeichnet: es heisst bloss v. 47.: *ἀλλὰ Ζεὺς ἔκρυψε χολωσάμενος φρεσὶν ᾗσιν, ὅττι μιν ἐξαπάτησε Προμηθεὺς ἀγκυλομήτης.* Hierüber sagt nun W. S. 73, darin, dass der erste Betrug unbestimmt gelassen sei, erweise sich die ehrliche Treue der älteren, wenn auch nicht gehörig verständigten Sage: denn es gebe keine zu dem allgemeinen Inhalt und dem Ganzen dieser Dichtung passende Idee, worauf ein erster Betrug sich beziehen könnte, ausser der, welche der Name des Prometheus enthalte, menschlichem Verstande dem göttlichen gegenüber. Hätte er gesagt, es scheine ihm keine passende Idee zu geben, so würde man dagegen Nichts einwenden können; dass es aber wirklich keine gebe, dass mithin die Idee der Unfrömmigkeit der Menschen, die sich darin darthut, dass sie von dem, was sie den Göttern schuldig sind, möglichst wenig entrichten wollen, zum Ganzen dieser Dichtung nicht passe, davon vermag ich wenigstens mich nicht zu überzeugen. Und gerade auch die Form, in welche diese Idee hier eingekleidet wird, scheint mir die angemessenste, die sich denken lässt. Denn wenn man den Göttern beim Opfer nur das gab, was man selbst wenig oder gar nicht gebrauchen konnte, und die Götter auch nicht, alles Gute aber für sich zurückbehielt, so mochte wohl Manchem sein Gewissen sagen, dass dies doch eigentlich unfromm gehandelt sei, und dass man den Göttern, unter dem Scheine, ihnen etwas zu geben, eigentlich doch Nichts gebe. Und solch ein Mittel, sich ohne Unkosten mit den Göttern abzufinden, wird denn doch auch durchaus passend als eine Erfindung des „menschlichen Verstandes dem göttlichen gegenüber" dargestellt, d. h. des Verstandes, der sich einbildet, er vermöge für sich selbst etwas, und bedürfe der Götter

*) So nahmen es auch die Alten, die deswegen den Prometheus als den ersten nannten, der ein Rind geschlachtet habe. Plin. N. H. VII., 56. etc. p. 483 Gron.

nicht so sehr, dass er ihnen zu gar grosser Dankbarkeit verpflichtet sein sollte. — Wenn ferner Welcker S 77 ff. diese Erzählung der Theogonie auch darum tadelt, weil sie nur eine örtliche Sage anbringe, bezüglich auf einen Punkt der Opferdisciplin, über den man hier so dort anders gedacht, da Knochenopfer an einigen Orten üblich gewesen, an anderen nicht: so muss ich gestehen, diesen Tadel nicht recht begreifen zu können. Gesetzt es wären wirklich Knochenopfer nur an einigen wenigen Orten gebräuchlich gewesen, so würde doch daraus weiter Nichts folgen, als dass diese Erzählung auch nur an einem solchen Orte entstanden sein könnte. Müssen denn aber nicht alle mythologischen Erzählungen an irgend einem bestimmten Orte zuerst entstanden sein? Und wenn nun der Ort, wo diese Prometheussage zuerst entstand, und der, an welchem der Dichter lebte, der sie in die Theogonie aufnahm, Knochenopfer darbrachten: was kann man denn entweder dem Erfinder der Sage oder dem Abfasser der Theogonie für einen Vorwurf machen? Man müsste denn etwa behaupten wollen, die Theogonie sei ein gleich Anfangs nicht für einen oder den andern Ort, sondern für ganz Griechenland bestimmtes Gedicht, und deswegen habe eine solche Sage, die ihrer Beschaffenheit nach nur diesem oder jenem Ort angehörte, und nur dort einen Sinn hatte, nicht darin angebracht werden dürfen. — Uebrigens reden die Verse 556. 557. in der That von der Sitte des Knochenopfers nicht als von einer lokalen, sondern als von einer allgemeinen. Woher weiss denn nun W., dass sie das nicht gewesen sei. „In Athen z. B.", sagt er S. 78, „galt es für unfromm, bei den Opfermahlen Knochen mit Fett umhüllt zu weihen." Ich vermisse aber den Beweis dafür. Das freilich weiss ich, dass weder in Athen noch sonst wo in Griechenland den Göttern bloss Knochen und Fett und etwa einige Fleischabschnitzel dazu geopfert wurden, sondern dass man überall auch andere reichlichere Opfer darbrachte, selbst Holokausten: und ebenso glaube ich gern, dass jene Knochenopfer anderswo mehr, anderswo weniger üblich gewesen seien; aber zu behaupten, dass sie irgendwo in Griechenland gar nicht vorgekommen seien, wäre ohne Zweifel ebenso falsch, als zu behaupten, dass irgendwo nur sie vorgekommen seien. Wenn nur überhaupt, sei es seltener, sei es häufiger, in ganz Griechenland Opfer vorkamen, die allein oder fast allein aus Knochen und Fett bestanden, so genügt, deucht mir, dies schon vollkommen, um den Dichter der Theogonie zu rechtfertigen. Denn er sagt ja eben auch nichts weiter, als dass man überall Knochen opfere, nicht dass man überall nur diese opfere. Schon dies, dass es überhaupt geschah, — bei Privatopfern gewiss am häufigsten — war genug, um die Sitte als eine Erfindung

des listigen Prometheus und als ein Zeichen unfrommer Gesinnung darzustellen.

Dass nun ferner in der Theogonie Prometheus als Repräsentant der Menschen im vollsten Sinne des Worts auftritt, so dass, was er will und thut, als das Wollen und Thun der Menschen angesehen werden muss, ist vollkommen klar, obgleich nirgends angegeben wird, wie er, der Titanensohn, zu dieser Vertretung des Menschengeschlechts gekommen sei. Dies also ist ein Punkt, den der Abfasser der Theogonie, ebenso wie der der Hauslehren — denn auch hier wird Nichts darüber gesagt —, als keiner weiteren Erklärung bedürftig oder fähig angesehen zu haben scheint. Es war nun einmal so: und dabei, denke ich, dürfen wir uns auch beruhigen. Weiske a. a O. S. 210 nimmt an, dass ursprünglich der Mythus vom Knochenopfer und der vom Feuerraube gar nicht zusammengehört haben, und dass der Titan, anstatt eines andern, und zwar eines menschlichen Feuerentwenders, erst vom Hesiod hineingebracht worden sei, und zwar (S. 317) wegen des Widerstrebens des Feuerentwenders gegen Zeus, was er mit den Titanen gemein gehabt, obgleich es freilich doch eigentlich ein wesentlich anderes gewesen sei, nämlich Wettstreit der menschlichen Klugheit mit der göttlichen, wogegen der Titanenkampf eine kosmogonische Idee vom Wechsel der Weltherrschaft darstelle. Ich finde zu jener Annahme nicht den mindesten Grund. Dass das Knochenopfer und die Feuerentwendung ursprünglich zusammen gehören, halte ich für unzweifelhaft; und weswegen Prometheus, der Repräsentant des Menschengeschlechts im Gegensatz gegen die Gottheit, als Sohn eines Titanen gedacht werde, darüber habe ich meine Ansicht im Texte der Einleitung bald nachher vorgetragen, und ich glaube nicht, dass sich gegen sie etwas einwenden lasse.

Uebrigens mag bei dieser Gelegenheit bemerkt werden, dass in der Theogonie v. 538. die Lesart einiger Handschriften, τοῖς μέν für τῷ μὲν, die Göttling gar nicht einmal erwähnt hat, und Mützell S. 222 *falsissimam* nennt, mir wohl Beachtung zu verdienen scheint. Denn wenn G. τῷ μέν — τῷ δέ durch *hic — illic* erklärt, so muss ich gestehen, dass mir diese Bedeutung unbekannt ist, und ich in diesem Sinne nur τῇ μέν — τῇ δέ kenne. Wird aber τοῖς μέν — τῷ δέ — gelesen, so bezieht sich das eine auf die Menschen v. 535., das andere auf den Zeus, und der Sinn ist: Prometheus bestimmte zwar den einen von beiden Theilen des Opferthiers für die Menschen, den andern für den Zeus; aber um seine Absicht zu verdecken, heisst er nun doch den Zeus wählen, welchen Theil er haben wolle, in der Hoffnung, dass dieser sich durch den gleissenden Schein des-

sen, den er ihm zugedacht hatte, wohl täuschen und bewegen lassen werde, gerade diesen zu wählen. Auch der Scholiast zu Aeschylus Prometh v. 1022. scheint τοῖς μέν gelesen, doch missverstanden zu haben. Denn er sagt: εἰς τὴν τῶν ἑτέρων θεῶν μοῖραν ἔγκατα καὶ σάρκας παρέθετο, τῷ δὲ Διὶ μόνῳ (l. μόνα) τὰ ὀστᾶ. Hätte er gesagt εἰς τὴν τῶν ἀνθρώπων μοῖραν, so wäre es ganz richtig.

Dass Zeus sich nicht wirklich täuschen lässt, sondern nur den Schein annimmt, aus dem im Text angegebenen Grunde, ist so klar, dass ich hier kein Wort weiter darüber sagen würde, wenn ich nicht sähe, dass Gruppe es doch nicht erkannt hat, Ueb. d. Theogonie des Hesiod S. 122 ff., der deswegen die Verse, in denen der Dichter selbst jenes versichert, als widersinnig ausgestrichen wissen will. Ihn hat das ἐξαπαφίσκων v. 538. geirrt: Kenner der Sprache wissen, wie oft ein Verbum nicht die wirklich vollführte, sondern nur die vorgehabte Handlung, das Thun, was nicht zum Ziel gelangt, oder, wie man zu sagen pflegt, den Conatus ausdrückt. In derselben Weise ist auch das in den Hauslehren v. 48. von eben jenem Thun des Prometheus gebrauchte ἐξαπάτησε zu nehmen, da keinesweges bloss Präsens und Imperfekt, wie Manche gemeint haben, sondern auch der Aorist so gebraucht wird, und gebraucht werden muss, wenn von einmaligem, nicht wiederholtem oder anhaltendem Vorhaben die Rede ist. Vgl. die Anmerk. zu Plutarch's Agis S. 112.

Dass die Menschen, die als Mitschuldige des in ihrem Interesse und in ihrem Sinne handelnden Prometheus gedacht werden müssen, durch Vorenthaltung gerade des Feuers gestraft werden, darin kann ich ebenfalls nur eine glückliche Wahl des Erfinders der Fabel erkennen. Er musste etwas wählen, was geeignet war, einerseits als eine Wohlthat der Götter, andererseits aber als eine Sache betrachtet zu werden, die der Mensch auch allein durch eigene Kraft zu erlangen im Stande sei: und so etwas ist das Feuer weit mehr, als z. B. die Gaben der Erde, da es durchaus nicht in der Gewalt der Menschen steht, sie ihr abzugewinnen, wenn nicht die Gunst des Himmels mitwirkt und der menschlichen Arbeit Gedeihen giebt. Dazu kommt, nach Ranke's treffender Bemerkung, Hesiod. Stud. S. 17, dass gerade durch das Vorenthalten des Feuers auch die Arglist des Prometheus um ihren Erfolg gebracht wird, indem den Menschen nun doch das Fleisch, was sie für sich behalten haben, ohne das Feuer wenig nützt, weil sie es nicht durch Kochen oder Braten geniessbar machen können.

Durch das Gebilde des Hephaistos, die Pandora, werden nachher die Menschen wirklich getäuscht, wie vorher Zeus vom Prometheus hatte getäuscht werden sollen. Und zwar werden sie

getäuscht in Folge ihres eigenen Unverstandes, weil sie dem lockenden Reiz, mit dem Pandora von den Göttern geschmückt ist, nicht zu widerstehen vermögen. Denn es nöthigt sie Nichts, die gefährliche Gabe anzunehmen, als nur die eigne Lust. Und so ist denn auch die Strafe, die dadurch über sie kommt, zugleich eine Belehrung, dass sie ihrer Einsicht misstrauen und ihre Lust beherrschen müssen. — Es ist aber diese Partie der Erzählung in den Hauslehren abweichend von der Theogonie behandelt. Dort ist es Epimetheus, des Prometheus unähnlicher Bruder, der Repräsentant der menschlichen Unbesonnenheit, wie dieser der klugen Vorsorge, welcher trotz der Warnungen des Bruders die Pandora in sein Haus aufnimmt. In diesem steht ein Fass, worin die Uebel alle gebannt sind, — wie es dahin gekommen, wird nicht gesagt. Pandora, wohl aus neugierigem Vorwitz, nimmt den Deckel des Fasses ab, und nun stürzen alle Uebel hervor und verbreiten sich unter den Menschen, die bis dahin von Leiden, Mühsal und Krankheiten Nichts gewusst hatten: nur die Hoffnung bleibt zurück, der trügliche freilich, aber doch willkommene Trost, den der Mensch in seinem Innern findet, wenn von aussen die Leiden auf ihn einstürmen. In der Theogonie dagegen ist vom Epimetheus und seinem Fasse gar nicht die Rede: das Gebilde des Hephaistos aber ist das erste Weib, die Stammmutter des weiblichen Geschlechts, und die Uebel, die durch sie über die Menschen kommen, sind nicht Krankheit, Mühsal und Leiden überhaupt, sondern nur solche, wie sie aus der von nun an bestehenden Nothwendigkeit, mit Weibern zu leben, hervorgehen. Deswegen werden denn auch die Untugenden dieses Geschlechts, und das Ungemach, das durch sie den trifft, der ein Weib nimmt, und dem er sich doch auch nicht durch Ledigbleiben entziehen kann, ohne dafür dann anderes Ungemach zu erfahren, ausführlich geschildert. Man hat diese ganze Schilderung für unecht erklärt, und Gruppe a. a. O. S. 71 findet in ihr eine Abgeschmacktheit, die gar nicht zu dem Ernste des Uebrigen passe, so dass es Verschwendung sein würde, etwa noch mit andern Gründen ihre Unechtheit beweisen zu wollen. Indessen dürfte dieser Ausspruch, wie die meisten in jenem Büchlein, vielmehr auf ästhetischen Vorurtheilen als auf besonnener Kritik beruhen. Soviel ist wenigstens klar, dass, wenn man jene Schilderung wegstreicht, die ganze Einführung der Pandora in dieser Erzählung gar keinen Sinn mehr hat, da nun nicht zu begreifen ist, inwiefern sie den Menschen zur Strafe zugesandt worden sei. Man würde also genöthigt sein, anzunehmen, dass ursprünglich statt der ausgestrichenen Verse etwas Anderes dagestanden und die erforderliche Erklärung gegeben habe; und da würde es denn wohl am nächsten liegen,

an dasjenige zu denken, was die Hauslehren von der Pandora sagen. Ich muss indessen gestehen, dass ich es vorziehe, trotz der modernen Aesthetik, die es freilich mit den Damen nicht verderben darf, einstweilen und bis Gründe wahrer Kritik dagegen vorgebracht sein werden, die Verse für ebenso echt als irgend etwas anderes in dieser Erzählung zu erklären. Das Einzige, was gegründeten Anstoss geben könnte, liegt in der Frage: wenn Pandora das erste Weib war, wie bestand denn früher das Menschengeschlecht und pflanzte sich fort? Um diese Frage hat sich der Abfasser der Theogonie nicht bekümmert. Er mochte wohl denken, es verstände sich von selbst, dass die Menschen, gleichwie sie ursprünglich nicht von Weibern geboren, sondern auf andere Art, aus der Erde oder aus den Bäumen, entstanden seien, so auch nachher auf ähnliche Weise haben ergänzt werden können, bis durch Pandora auch die Weiber in die Welt gekommen seien, und dann jene frühere Entstehungsart aufgehört habe.

Eine andere Frage aber ist es, ob diese Auffassung der Pandora, wie die Theogonie sie hat, wirklich die ältere, dem Prometheusmythus ursprünglich angehörige, oder ob die der Hauslehren für älter und ursprünglicher zu halten sei. Hier nämlich erscheint Pandora durchaus nicht als erstes Weib, und die Uebel, die durch sie auf die Erde kommen, sind nicht durch das von nun an beginnende Zusammenleben mit den Weibern verursacht, sondern sie sind aus dem vorwitzig geöffneten magischen Fasse hervorgedrungen. Die eben besprochene Schwierigkeit, wie denn früher das Geschlecht ohne Weiber habe bestehen können, ist hier nicht vorhanden, und es liegt nahe, die Pandora als Symbol der verführerischen Reize zu nehmen, die den Menschen das, was in der That zu seinem Unheil führt, als ein wünschenswerthes Gut ergreifen lassen: man kann auch dem Feuerraube in den Hauslehren die freilich hier durch Nichts angedeutete Bedeutung geben, dass damit zugleich die Künste und die Verfeinerung des Lebens, und mit der Pandora also die üblen Folgen der neuen Bildung bezeichnet seien. So hat es Völcker genommen, Mythol. des Iapet. Geschl. S. 34, und Welcker, Trl. S. 74, wenn ich ihn recht verstehe, will beide Ansichten von Pandora als dem ersten Weibe und als dem Symbol der mit der Bildung zugleich eintretenden Verführung und Sünde mit einander verbinden. Die Wahl aber, welche von den beiden Formen des Mythus für die ältere zu halten sei, kann meines Erachtens nicht zweifelhaft sein. Es ist die der Theogonie: und zwar nicht bloss deswegen, weil sie weit einfältiger und alterthümlicheren Ansehens ist, als die andere, die schon eine tiefere Reflexion verräth, sondern auch, weil

es nicht glaublich ist, dass, wenn einmal diese Form vorhanden war, statt ihrer die andere ersonnen sein sollte *). Dabei ist auch zu beachten, dass die Theogonie noch den Namen der Pandora gar nicht kennt, sondern das einer Jungfrau ähnliche Gebilde, von dem das Geschlecht der Weiber stammt, ganz namenlos hinstellt **).

Endlich die Fesselung des Prometheus, die Zerfleischung seiner Leber durch den Adler und seine Befreiung durch den Herakles bedürfen nach dem, was weiterhin im Texte der Einleitung hierüber gesagt ist, keiner ferneren Besprechung. Denn dass der Erfinder des Mythus diese Züge nicht bedeutungslos gesetzt, sondern etwas dabei gedacht habe, dürften wohl Wenige bezweifeln: ob gerade das, was ich gemeint, oder etwas Anderes, darüber würde sich erst dann reden lassen, wenn vorher dies Andere angegeben und Gründe dafür vorgebracht wären. Auf den ethischen Gehalt des Mythus, als Lehre frommer Gesinnung im Gegensatz gegen titanische Anmassung hat auch Weiske schon hingedeutet, Prometh. S. 345: dass aber, wie derselbe an mehreren Stellen seines Buches äussert, die verschiedenen Partien des Mythus, zuerst der Feuerraub, dann das Knochenopfer, dann Pandora u. s. w. ursprünglich einzeln und unabhängig von einander entstanden, und erst vom Hesiod anreihend zusammengesetzt seien, dagegen habe ich mich schon oben erklärt, und wiederhole dies auch jetzt. Denn was sich so innig von Einem durchgeführten Grundgedanken durchdrungen zeigt, als die Theile dieses Mythus, das muss man, meines Erachtens, auch so lange als ein aus jenem Grundgedanken hervorgegangenes organisches Ganze betrachten, bis das Gegentheil aus triftigen Gründen erwiesen ist, was doch hier nicht der Fall zu sein scheint. Denn der Widerspruch, den man in dem Bestehen des Menschengeschlechts vor der Pandora, die doch das erste Weib sein soll, findet, ist doch wohl nur ein scheinbarer, der sich durch die oben angegebene Erklärung beseitigen lässt, und man würde höchstens dem Dichter den Vorwurf machen können, dass er sich darüber nicht deutlicher ausgesprochen habe ***). — Wohl aber ist allerdings der Mythus von Deukalion und Pyrrha erst später mit dem vom Prometheus verbunden, und so dieser aus einem bloss idealen Repräsentanten zum Stamm-

*) Auch Ranke, Hes. Stud. S. 20, erklärt die Form in der Theogonie für die ältere.

**) Eine eigenthümliche Ansicht über die Pandora, wonach sie aus einer Erdgöttin zum Weibe umgedeutet sein soll, hat neulich Gerhard vorgetragen, in der Zeitschr. f. d. Alterth. W. 1843 No. 4. S. 30.

***) Buttmann, Mythol. I. S. 57, hält den Widerspruch für unauflöslich, meint aber, dass der Dichter sich darüber hinweggesetzt habe.

vater der Menschen gemacht. Es fand sich aber auch diese Verbindung schon in Hesiodischen Gedichten, in den Katalogen der Heroinen.

23) Aehnliche Ansichten über den frühesten Zustand der Menschen, denjenigen, die zu Anfange ein glückliches goldenes Zeitalter annahmen, ganz entgegengesetzt, finden sich vielfältig bei den Alten. Vgl. Dioder. I., 8 mit Wesselings Anmerk. und Larcher. Herod. tom. VII. p. 274. Mit der Aeschyleischen Schilderung verdienen namentlich die von Johannes von Stobi Eclog. phys. 1., 3., 38. p. 240 H. erhaltenen Verse des Tragikers Moschion verglichen zu werden:

Ἦν γάρ ποτ' αἰὼν κεῖνος, ἦν ὁπηνίκα
θηρσὶ δαίτας εἶχον ἐμφερεῖς βροτοί
ὀρεωγενῆ σπήλαια καὶ δυσηλίους
φάραγγας ἐνναίοντες· οὐδέπω γὰρ ἦν
οὔτε στεγήρης οἶκος, οὔτε λαΐνοις
εὐρεῖα πύργοις ὠχυρωμένη πόλις.
Οὐ μὲν ἀρότροισιν ἀγκύλοις ἐτέμνετο
μέλαινα καρποῦ βῶλος ὀμπνίου τροφός,
οὐδ' ἐργάτης σίδηρος εὐωτιδος
θάλλοντας οἴνης ὀρχάτους ἐτημέλει,
ἀλλ' ἦν ἀκύμων κωφά τ' ἐκφύουσα γῆ,
βοραὶ δὲ σαρκοβρῶτες ἀλληλοκτόνους
αὐτοῖς παρεῖχον δαῖτας· ἦν δ' ὁ μὲν νόμος
ταπεινὸς, ἡ βία δὲ σύνθρονος Διί,
ὁ δ' ἀσθενὴς ἦν τῶν ἀμεινόνων βορά.

Dass übrigens Aeschylus, auch wenn er, übereinstimmend mit der Hesiodischen Dichtung, einen besseren früheren Zustand der Menschen angenommen hätte, dennoch das Verhältniss des Prometheus zum Zeus und zu der Menschheit im Wesentlichen ebenso, als er jetzt gethan, darstellen gekonnt haben würde, leuchtet aus dem, was so eben über die Erzählung der Theogonie gesagt ist, wohl ein: wir müssen deswegen die entgegengesetzte Schilderung bei ihm als ein Resultat seiner abweichenden Ueberzeugung ansehen.

24) Hom. Hymn. a. d. Pyth. Apoll. v. 137.: Τιτῆνές τε θεοὶ τοὶ ὑπὸ χθονὶ ναιετάοντες Τάρταρον ἀμφὶ μέγαν, τῶν ἐξ ἄνδρες τε θεοί τε. Die Menschen sind hier wahrscheinlich schon als Nachkömmlinge des Iapetos durch Prometheus und Deukalion gedacht. Die Orphiker liessen sie aus der Asche der erschlagenen Titanen entstehen (Lobeck. Aglaoph. p. 566), wie Ovid. Metam. I., 157 aus dem Blute der Giganten, worauf wir später noch zurückkommen werden.

25) Die verschiedenen Angaben über die Mütter des Prome-

theus finden sich bei Proclus zu Hes. Hauslehren v. 48, und bei Völcker Myth. d. Iap. S. 375. — Atlas heisst Sohn der Libya bei Plin. H. N. VII., 56. p. 480 Gron. — Dass unter der Asopis, als Mutter des Prometheus, eine Sikyonische, nicht, wie Weiske S. 422 meint, eine Thessalische Nymphe zu denken sei, hat aus ähnlichen Gründen wie ich auch Völcker erkannt S. 72. — Ueber das Lokal der Auseinandersetzung der Götter und Menschen vgl. ausser der Theogonie die Ven. Scholien zu Il. XV., 21 und Schol. zu Pindar Nem. IX., 127 (53). — Nach dem nördlichen Peloponnes als Heimath des Mythus von Prometheus und seinen Brüdern deutet auch wohl der Umstand, dass der sonst in der Mythologie so ganz unscheinbare Epimetheus hier als Vater der Ephyra von der Myrmex auftritt, Steph. Byz. u. d. W. *Κόρινθος*, d. h. als Stammvater des Volks, mit einer Erdgebornen: denn das liegt in dem Namen Myrmex. Vgl. auch Schol. Apollon. IV., 1212. In Argolis wollte man auch ein *μνῆμα* des Prometheus haben. Pausan. II., 19. 7. — Auch dass Atlas als Vater der Pleiaden ursprünglich dem nördlichen Peloponnes angehöre, dürfte sich leicht erweisen lassen.

26) Die genannten drei Schwestern werden in der Theogonie v. 901. als Horen, Göttinnen der Jahreszeiten, aufgeführt, nach dem schönen Sinne der Griechen, auch im Physischen das Walten geistiger und sittlicher Mächte anzuerkennen. So ist Dike es, die der Wärme und Kälte, der Regenzeit und der trockenen Witterung, dem Wachsen und Vergehen ihr gebührendes Theil anweist, Eunomia, die Ordnung und Regel in dem Wechsel der Naturereignisse aufrecht hält, Irene, die sie einträchtig zum gemeinsamen Zweck zusammenwirken lässt. Wenn es aber weiter von ihnen heisst, *αἵτ' ἔργ' ἀρώνοισι καταθνητοῖσι βροτοῖσι*, so denkt der Dichter dabei wohl nicht mehr bloss an die durch den Witterungswechsel bedingten Arbeiten des Ackerbaues, sondern an das Thun und Treiben der Menschen überhaupt, und die Horen sind auch ihm, wie dem Pindar, Ol. XIII., der Städte sichre Begründerinnen, die dem frevlen Uebermuth, der Sättigung Sohn, zu wehren wissen, und Männertugend den Herzen einpflanzen". Dass Themis, die Mutter der Horen, nun ebenfalls als die Gottheit des vernünftigen, sittlichen Gesetzes gefasst, und so ihr Begriff mit dem der Dike ziemlich Eins wird, ist gewiss; aber eben der Umstand, dass sie jene Töchter erst nach der Vermälung mit dem Zeus gebiert, scheint darauf hinzudeuten, dass sie selbst erst durch diese Vermälung zu einer geistigen und sittlichen Macht wird, und vorher, bevor im Zeus die höchste Intelligenz und Sittlichkeit zur Regierung der Welt gelangte, selbst auch nur noch eine mehr titanische Gewalt, ein blindes, bewusstloses Na-

turgesetz war. Vgl. oben Anmerk. 19. Ueber ihre angebliche Identität mit der Gaia wird in der Anmerk. zu v. 217. der Tragödie gesprochen werden.

27) Klausen, theolog. S. 23, meint, dass Aeschylus die Begriffe von List, *calliditas*, und Weisheit, *sapientia*, noch nicht streng geschieden habe. Indessen wie er selbst S. 147 anerkennt, dass Prometheus dem Aeschylus in der That für unweise gilt, so sind wir wohl berechtigt, auch hier die Worte, die er ihn gebrauchen lässt, nur in ihrem eigentlichsten Sinne und als einen Ausdruck der unvollkommenen Erkenntniss des Prometheus zu nehmen.

28) Vgl. Lactant. *de div. praem.* I. D. VII. c. 5. Augustin *de libero arbitr.* III., 24 ff. tom. I. p. 620 ed. Ben. De civ. D. XII., c. 22. Münscher Dogmengesch. II. S. 81 ff. III. S. 358 ff. und J. Müller, von der Sünde, an mehreren Stellen.

29) Ueber die Sündfluth vgl. besonders Buttmanns bekannte Abhandlung, Mythol. I. S. 160 ff Wie bei Aeschylus der Sohn der Themis es ist, der den Untergang des Menschengeschlechts hindert, so ist, nach andern Mythen, er es auch, der bei der Fluth den Deukalion durch seinen Rath dem Untergange entzieht (Apollod. I., 7, 2), und die Mutter Themis selbst, die nachher die Wiederherstellung des Menschengeschlechts durch ihren Orakelspruch vermittelt. Ovid. Met. III., 379. — Die Deukalionische Fluth wird übrigens von Manchen mit dem Mythus von den Weltaltern in Verbindung gebracht: das verruchte eherne Geschlecht sei durch sie vertilgt, und mit Deukalion habe denn die historische Zeit begonnen. Apollod. I., 7, 2, 1. Schol. zu Il. L., 126. Procl. zu Hes. Hausl. v. 85. und 156. Aber dieser Mythus von den Weltaltern, in der Gestalt, wie wir ihn in den Hesiodischen Hauslehren finden, ist eine durchaus selbstständige Dichtung, die so wenig mit Prometheus Trug und den dafür den Menschen auferlegten Strafen, als mit der Deukalionischen Fluth zu thun hat. Denn nicht nur sagt sie Nichts davon, sondern wo sie wirklich von der Sünde der Menschen und ihrer Strafe redet, spricht sie so darüber, dass man nirgends einen Punkt findet, wo Prometheus und Deukalion schicklich angebracht werden könnten. Sie stellt zuerst im goldenen Zeitalter ein gottähnliches und den Göttern befreundetes Geschlecht dar, ohne alle Noth und Mühsal, sowie ohne Schuld und Sünde, ein langes, leichtes, glückliches Dasein im Umgange und steter Gemeinschaft mit den Göttern führend, auch in immer jugendlicher Kraft und Frische blühend, bis endlich das verhängte Ziel erreicht ist, wo dann die Menschen, wie in sanftem Schlummer, dem irdischen Dasein entrückt werden, um fernerhin als fürsorgende und segenbrin-

gende Dämonen über der Erde zu walten. Ihnen folgt das silberne Geschlecht der Menschen, nicht von jenen entsprossen, sondern neu von den Göttern geschaffen, auch nicht gleichartig mit jenen, sondern weit geringer an Leib und Seele. Denn während jene nur durch das Loos der Sterblichkeit und beschränkterer Kraft von den Göttern verschieden, in allem Uebrigen aber ihnen durchaus ähnlich sind, und gleich ihnen von den Wechseln der Zeit nicht berührt werden, reifen diese, gleich den Menschen der Jetztwelt, nur in längerem Zeitraum, allmählig von der Kindheit zum männlichen Alter heran. Und ihr Kindesalter ist ein Leben sorgenfreier und harmloser Unschuld: auch ihnen giebt die Erde ihre Gaben freiwillig und ohne Mühe, und in kindlichem Frohsinn und glücklicher Unwissenheit verbringen sie spielend ihre Tage, bis zum hundertsten Jahre. Dann fühlen sie sich Männer; aber damit entweicht zugleich die Unschuld ihres Kindesalters: Wohlsein und Kraftgefühl macht sie übermüthig, und der Uebermuth entzweit sie unter sich selbst und mit den Göttern. Darum werden sie denn auch alsbald von der Erde hinweggenommen. Zeus vertilgt sie zürnend, weil sie den Göttern die gebührende Ehre nicht geben. Aber mit dem Tode ist nun auch ihre Schuld gesühnt, und auch sie erlangen ein seliges Loos, nicht zwar unsterblich, wie jene der goldenen Zeit, aber dennoch hoch geehrt. Ihre Verirrung haben sie gebüsst, und die Schuldlosigkeit ihres früheren Lebens, jetzt mit Erkenntniss gepaart, macht sie würdig, ebenfalls als segnende Dämonen auf Erden zu walten. — Das dritte Geschlecht ist das eherne, ebenfalls nicht von dem vorhergegangenen entsprossen, sondern neu vom Zeus geschaffen, und zwar aus Eschen, den Bäumen, die vorzugsweise zu Speerschäften dienen. Und Speer und Schwert führt auch dies Geschlecht von Anbeginn, in Hader und Streit verbringt es sein Leben, und leidige Werke freveln Uebermuths sind all sein Thun und Trachten. Darum gewähren ihm auch nicht mehr die Früchte der Erde seinen Unterhalt, sondern es nährt sich von blutiger Speise, und endlich, hingemordet in unaufhörlichen gegenseitigen Kämpfen, sinkt es namenlos und ungeehrt zum Hades hinab. Wieder schafft Zeus ein neues Geschlecht: also auch hier nicht Abstammung von den Früheren, sondern eine frische Schöpfung. Dies sind die Heroen, gerechter und besser als das eherne Geschlecht, aber doch weder schuldlos noch frei von Ungemach. Denn sie haben ein kampfreiches Dasein, und kommen in verderblichen Kriegen um, vor Theben und vor Troja. Die Umgekommenen aber versetzt Zeus auf die seligen Inseln am äussersten Ende der Welt, wo sie unter Kronos ein beglücktes Leben führen. Auf sie folgt das eiserne Geschlecht, wohl von ihnen entsprossen, — denn hier

spricht der Dichter nicht von einer neuen Schöpfung, — aber eine entartete Nachkommenschaft. Dies ist das Geschlecht, unter dem der Dichter lebt, von Uebeln jeder Art geplagt, so dass er wünschte, lieber gar nicht geboren zu sein. Und doch wird noch ein ärgeres folgen. Wenn jetzt noch einiges Gute dem vielen Schlimmen beigemischt ist, wird dann nur das Böse allein und ungezügelt herrschen. Das heillos entartete Geschlecht wird von den Göttern, die jetzt doch noch hier und da auf Erden weilen, der Schaam und der Nemesis, ganz und auf immer verlassen werden, und nichts als Jammer und Elend wird ihm bleiben, ohne Rettung und Hülfe *).

Man sieht, der Dichter stellt in zwei parallelen Reihen je drei Geschlechter einander gegenüber. Die zweite Reihe enthält neben den Menschen der Jetztwelt ein früheres besseres Geschlecht, was ohne Zweifel dem Dichter einst so, wie er es schildert, auf Erden gelebt zu haben schien, und ein späteres schlechteres, was er sich wirklich als bevorstehend denkt. Die erste Reihe dagegen enthält offenbar bloss ideale Gebilde, zu denen die Züge weder aus der Erfahrung der Gegenwart, noch aus Ueberlieferungen der Vorzeit, noch aus Folgerungen und Erwartungen für die Zukunft entnommen, sondern bloss und allein aus der Phantasie, die sich darin gefiel, zuerst das Bild einer gottähnlichen Menschheit, frei von allen Mängeln und Gebrechen der Wirklichkeit, auszumalen, und diesem dann das einer zwar anfangs reinen und glücklichen, aber doch nicht vor Verderbniss geschützten, und endlich einer von Anfang an ruchlosen Zeit anzureihen. Ein Zusammenhang aber der drei Geschlechter dieser Reihe mit denen der folgenden ist durchaus nicht vorhanden, und der Dichter, indem er das eherne Zeitalter namenlos und gänzlich untergehen, und das Heroengeschlecht als ein neues erschaffen werden lässt, verbietet uns ausdrücklich, daran zu denken. Die Menschen der Jetztwelt können wohl entartete Nachkommen der Heroen sein, so wie sie selbst noch entartetere Nachkommen haben werden: von jenen des goldenen, silbernen und ehernen Zeitalters aber sind

*) Diese Darstellung der Zeitalter weicht in manchen Punkten, und namentlich hinsichtlich des silbernen, von dem ab, was frühere Forscher, wie Buttmann, Mythol. II., 1—27, Fr. Schlegel, Werke III., 208., Völcker, Myth. d. Iap. S. 230, C. F. Hermann (Verh. der dritten Versamml. d. Phil. u. Schulm. Gotha, 1840, S. 62), und Ranke, Hes. Stud. S. 32, im Hesiod gefunden haben. Ich kann mich hier nicht auf Bekämpfung anderer Ansichten einlassen, sondern begnüge mich mit der Bitte, dass man unbefangen den Hesiod selbst lesen, und dann meine Auffassung mit der Anderer vergleichen möge. Einiges zur Begründung der meinigen und Widerlegung Anderer gehörige habe ich übrigens schon in einer dem hiesigen Lectionskatalog für den Sommer 1842 vorangeschickten Abhandlung auseinandergesetzt.

sie durch eine tiefe Kluft ohne irgend eine Vermittelung getrennt. Schon daraus ergiebt sich, wie gar nicht Prometheus und Deukalion in dieser Dichtung Platz haben. Wohin könnten sie denn gestellt werden? Dass Prometheus nicht im goldenen Zeitalter gedacht werden könne, ist von selbst klar. Eher möchte man ihn das silberne anweisen; und was von diesem gesagt wird, „sie wollten die Unsterblichen nicht ehren, noch Opfer bringen, wie sich's gebührt", kann an das Knochenopfer zu Mekone erinnern. Aber nun denke man den Feuerraub und die Pandora, und man wird sehen, dass man entweder die Prometheusfabel oder die Menschen des silbernen Zeitalters zu etwas ganz Anderem machen muss, als sie die Dichtung dargestellt hat, wenn man beide mit einander verbinden will. Den Prometheus in das eherne Zeitalter, so wie es der Dichter schildert, zu versetzen, kann Keinem einfallen; und wer die Fluth des Deukalion an das Ende dieses Zeitalters versetzen will, der muss nothwendig das, was uns der Dichter über dessen Untergang sagt, ganz verwerfen und umdichten *).

Hieraus ist denn nun klar, dass die Partie der Hauslehren, welche die Fabel von Prometheus und der Pandora, und die, welche die Schilderung der Weltalter enthält, nicht von Einem Dichter in solchem Zusammenhang, wie sie jetzt dastehen, gedichtet sein können. Sie müssen vielmehr erst durch eine spätere Redaction des Gedichtes so an einander geflickt sein; und wer sie zusammenflickte, hat Nichts gewollt, als den Satz von dem früher besseren und glücklicheren, nachher schlechten und unglücklichen Zustand der Menschen, den die Pandorafabel ausspricht, nun auch noch in anderer Form vor Augen stellen, ohne zu bedenken, oder ohne Anstoss daran zu nehmen, dass beide mit einander nicht bestehen können. Uebrigens halte ich die Pandorafabel für die ältere Einkleidung dieses Satzes. Hier werden nur zwei Zeitalter unterschieden: beide hängen mit einander zusammen, und der Uebergang aus dem einen zum andern wird motivirt und erklärt. Dagegen die Dichtung von den Weltaltern giebt auf der einen Seite eine Erweiterung jener einfachen Darstellung durch die verschiedenen Abstufungen des Guten und Schlechten, die sie uns vorführt; auf der andern Seite aber unterlässt sie es, die Uebergänge von einer Stufe zur andern zu motiviren, und so erscheint ihre Darstellung weniger als eine Belehrung, denn als

*) Versuche, die Prometheusfabel mit der von den Weltaltern zu verbinden, sind von mehreren gemacht, z. B. von Voss, zu Virgils Eklog. VI. S. 308, Völcker, Myth. d. Iap. S. 26, Limburg-Brouwer II. p. 174. Wer sie genau und mit Vergleichung der Quellen prüft, wird sich überzeugen, dass sie alle verfehlt sind.

ein müssiges Spiel der Phantasie, nur um jenen Satz auch einmal anders und von andern Seiten zu behandeln, als er früher schon, und zwar einfacher und besser, behandelt worden war. Auch die Dämonologie, die mit dieser Dichtung verbunden ist, deutet auf eine ziemlich späte Zeit. Denn es lässt sich erweisen, dass der Glaube an Dämonen, als Mittelwesen zwischen Göttern und Menschen, und Hütern und Aufsehern des menschlichen Lebens, nicht viel vor dem Zeitalter der sieben Weisen aufgekommen ist. — Wie übrigens spätere Dichter, Aratus und Ovid, den Mythus umgebildet haben, gehört nicht hierher.

30) Diese Zuversicht und ihre Bedeutung für die Belebung und Kräftigung der Sittlichkeit und Frömmigkeit war den Griechen in Aeschylus' Zeitalter keinesweges so fremd, dass man nicht annehmen dürfte, der Dichter habe absichtlich den Prometheus nur von einem Vergessen des Todes, nicht von einer Hoffnung auf Unsterblichkeit reden lassen, die dem Gedanken an den Tod sein Schreckliches nimmt. In seinen eigenen Werken findet sich freilich über diesen Punkt nichts Entscheidendes; aber von seinem Zeitgenossen Pindar hören wir Aussprüche der gewissesten Zuversicht auf ein Leben nach dem Tode: einer Zuversicht, die aus der Ueberzeugung von der göttlichen Natur der menschlichen Seele (s. Zeyss a. a. O. Fr. inc. 124. thren. 2. u. 5.) und aus dem Glauben an die göttliche Gerechtigkeit und Güte entspringt, weswegen denn auch in dem künftigen Leben die Disharmonien des beschränkten irdischen Daseins, welches ja nur ein kleiner Theil des ganzen ist, ausgeglichen, eine immer höhere Vollkommenheit erreicht, und auch diejenigen, die sich auf Erden vom rechten Wege haben ablenken lassen, gebessert werden, was sich dem Pindar in die Vorstellung, zwar nicht eines Fegefeuers, aber in die wohl nicht eben schlechtere einer Seelenwanderung kleidete. Ol. II., 61 ff. Pyth. V., 8. Fr. thren. 1. 4. 5. Zeyss S. 65. — Man hat die Religion der Griechen eine trost- und hoffnungslose genannt, weil ihr der Glaube an die Unsterblichkeit gefehlt habe, und Lassaulx hat eine Anzahl von Zügen und Aeusserungen gesammelt, aus denen dies erhellen soll, *De mortis dominatu in veteres.* Monach 1835. Es würde nicht schwer sein, Züge und Stellen des entgegengesetzten Sinnes in ebenso grosser oder noch grösserer Zahl zusammenzubringen, das Resultat aber würde am Ende immer nur dies sein, dass die Religion der Griechen, die ja überhaupt kein System von Dogmen war, auch kein Dogma von der Unsterblichkeit der Seele hatte, dass sie aber dem Glauben daran ebenso wenig widersprach, als sie ihn einschärfte, vielmehr beiden entgegengesetzten Ansichten Raum gab. Und hat denn das Dogma

der geoffenbarten Religion in denen selbst, denen es gepredigt wird, den Unglauben allgemein überwinden können? Sollte sich nicht eine Sammlung ähnlicher Stellen, wie Lassaulx sie giebt, auch aus Schriftstellern christlicher Völker zusammenstellen lassen? — Um aber auf den Prometheus zurückzukommen, so findet sich auch bei Plato im Gorgias p. 523 D. die Angabe, dass er die Menschen des Todes vergessen gemacht habe, freilich dort auf Befehl des Zeus und zu einem ganz andern Zweck, als beim Aeschylus. Wenn man also nicht annehmen will, dass Plato diesen Zug dem Aeschylus entlehnt, und dann auf seine Weise umgestaltet habe, so muss eine ältere Dichtung schon so etwas vom Prometheus gesagt haben.

31) Dass Aeschylus das Feuer nicht anders als in der angegebenen Weise gedacht habe, geht aus seinen eigenen Worten für jeden Unbefangenen deutlich genug hervor. Einige Neuere sind aber, ich möchte sagen, erpicht darauf gewesen, es in anderem Sinne zu deuten. Nach Baur, Heidelb. Jahrb. 1826 S. 697, ist das Feuer, das Prometheus den Menschen bringt, nicht bloss das gemeine irdische Feuer, sondern zugleich auch der göttliche Geist, der als ein Funke des himmlischen Urfeuers aus dem allgemeinen Weltgeist dem Menschen inwohnt. Dies soll dadurch erwiesen werden, dass es erstens überhaupt gewöhnlich sei, das Geistige unter der physischen Form des Feuers zu denken, und dass zweitens auch nur unter dieser Voraussetzung klar werde, warum Prometheus der personificirte Verstand sei. Ich denke, doch wohl nur dann, wenn man schon die Ueberzeugung gewonnen hat, dass unter dem Bilde des Feuers eben nur der Verstand, und dieser wiederum auch nur unter diesem Bilde vorgestellt worden sei. Das möchte aber schwer zu beweisen sein. Die älteste Personification des Verstandes in der Griechischen Mythologie ist meines Wissens die Metis in der Hesiodischen Theogonie, und diese hat mit dem Feuer Nichts zu thun, sondern ist eine Tochter des Okeanos. Später freilich ward die Vorstellung ganz gewöhnlich, sich die Weltseele als ein ätherisches Feuer zu denken, das Alles durchdringe, und aus dem alles einzelne Geistige nur eine abgeleitete Flamme sei, also auch der Menschengeist eine *divinae particula aurae**); und wenn nun Prometheus als derjenige gedacht wurde, der den Leib des Menschen aus Erde gebildet, und dann ihm die belebende Seele und den denkenden Geist eingegeben habe, so konnte dies als Entwendung eines Funkens vom himmlischen Feuer

*) Namentlich seit Pherekydes und Heraklit. V. Sturz. Pherecyd. Fr. p. 45 u. Clem. Alex. Strom. V. p. 599 B. C.

dargestellt werden: aber auch nur dann. Dass nun aber der Mythus von der Schöpfung der Menschen durch Prometheus viel jünger ist, als der vom Feuerraube, ist ja doch wohl allgemein anerkannt. Wie darf man also in dem älteren Mythus dem Feuer dieselbe Bedeutung geben, die es in dem jüngeren hat, und auch nur hier haben kann? Denn in dem älteren sind die Menschen ja lebende, beseelte und denkende Wesen schon lange bevor Prometheus ihnen das Feuer bringt. Wenn also auch wirklich ihre Seele ein Funke des himmlischen Feuers ist, so hat diesen Funken wenigstens Prometheus nicht geraubt. Oder sollen wir etwa annehmen, jenes frühere Leben und jene frühere Seele seien nur von der niederen Art gewesen, bloss das Vegetale, was den Pflanzen, und das Animale, was auch den Thieren inwohnt, aber noch nicht das höhere, denkende Wesen: dies habe erst Prometheus ihnen gegeben, und dies sei durch den Feuerraub ausgedrückt? Offenbar würden wir damit dem Mythus Gewalt anthun. Denn wenn dieser auch, wenigstens wie Aeschylus ihn verträgt, die Menschen vor dem Feuerraube nur thierisch lebend denkt, so lässt er doch das höhere geistige Princip nicht erst durch Prometheus ihnen gegeben und eingeflösst, sondern nur in ihnen erweckt und angefacht werden: sie haben es schon vorher in sich, aber es schlummert noch: das Feuer aber, was Prometheus ihnen bringt, ist ebensowenig bei Hesiod als bei Aeschylus eine neue Kraft, die er ihrem Innern mittheilt, sondern es ist ein äusserliches Hülfsmittel, womit er sie ihre Bedürfnisse leicht und bequem befriedigen und mancherlei Künste üben lehrt. So hat sich denn Baur auch nicht gescheut, um seiner anderen Deutung willen dem Mythus Gewalt anzuthun, und die Ueberliefernden eines Missverständnisses und einer Entstellung seiner echten und ursprünglichen Gestalt zu beschuldigen. Indem er nämlich von der Hesiodischen Erzählung des Feuerraubes spricht, sagt er S. 700: „Es ist in der That nicht zu bestimmen, ob Zeus das Feuer, das die Menschen schon hatten, ihnen wieder entzog, oder ob er es ihnen bloss vorenthielt. Bei der einen wie bei der andern Voraussetzung ergiebt sich ein gewisser Widerspruch, und der Ausdruck der Hauslehren v. 50. und der Theogonie v. 563. sind wie absichtlich schwebend und unbestimmt. Diese Zweideutigkeit und Unbestimmtheit liegt in der Natur der Sache, sobald wir uns überzeugen, dass die alte Ueberlieferung zwei Erzählungen, vom Opferbetruge und vom Feuerraube, verbunden hat, welche in keinem innern und wesentlichen, sondern nur in einem äussern und zufälligen Zusammenhange stehen. Aus der Verbindung der beiden Erzählungen, wobei willkürlich der Opferbetrug dem Feuerraube vorangestellt wurde,

sowie daraus, dass das geraubte Feuer durchaus nur das aus irdischem Stoff entzündete sein sollte, entstand sodann sehr natürlich die Inconsequenz, dass der Mythus, der seinem ursprünglichen Sinne nach sich auf den ersten Anfang des Menschengeschlechts bezog (also Prometheus, wenn nicht Schöpfer, doch Beseeler der eben gewordenen Menschen!), sich nun auf eine Periode bezieht, in welcher die Menschen bereits ohne das Feuer gelebt haben, ohne welches sie doch gar nicht sein konnten." Ich brauche mich, um den Hesiod vor dieser Beschuldigung und den Mythus vor dieser Umdeutung zu retten, nur auf das zu beziehen, was ich in der Anmerk. 22 und in dem Theil des Textes, wozu diese Anmerkung gehört, auseinandergesetzt habe.

Aehnliche Ansichten über die Bedeutung des Feuerraubes, wie Baur, hat Welcker vorgetragen. Er nennt S. 73 den Feuerraub den einen grossen Betrug, wodurch der Mensch das Göttliche an sich zu reissen trachte: in wiefern aber der Mensch dies thue, und was unter dem Göttlichen, das durch das Feuer sinnbildlich dargestellt werde, eigentlich zu verstehen sei, darüber giebt er keine nähere Erklärung. S. 83 lesen wir: „Nicht bloss die reizenden und verweichlichenden Künste (d. h. die Künste, die ursprünglich dem Bedürfniss dienend nachher freilich auch zur Ueppigkeit und Verweichlichung dienen können) hat Prometheus eingeführt, sondern jenes himmlische Feuer, das, wenn es nur gleichsam als ein Raub und ohne Demüthigung vor dem Unendlichen davongetragen wird, Zerstörung und Qual drohend auf den Menschen zurückbrennen muss." Damit ist nun wohl das höhere, über die Endlichkeit und Beschränktheit des Irdischen hinauswollende Streben des menschlichen Geistes gemeint, der, wie es Seite 84 heisst, anringt gegen die Natur, und die Schranken verkennt, die seinem grossen und heiligen Streben gezogen sind, bis endlich die Erkenntniss gewonnen wird, S. 85, dass nur durch Selbstbeschränkung, durch das Gefühl der Abhängigkeit vom Allerhöchsten der unsterbliche Geist seine Freiheit und sein Wohlsein sichere. Dass ein solches Streben des Geistes vorhanden, und solche Erkenntniss ihm nothwendig sei, darin stimme ich gerne ein, wenn ich auch die nähere Bestimmung vermisse, dass jene Selbstbeschränkung und jenes Gefühl der Abhängigkeit vom Höchsten zugleich eine frei gewollte und geliebte, nicht blosse Resignation oder Desperation sein müsse. Aber inwiefern jenes Streben vom Aeschylus durch den Feuerraub dargestellt sei, vermag ich doch noch nicht einzusehen, ebensowenig als ich verstehe, was S. 86 mit dem der kühnen Erhebung des Geistes und der Freiheit zuerkanntem Lohne eigentlich gemeint sei, und in wiefern Aeschy-

lus dem Prometheus einen solchen Lohn habe zu Theil werden lassen. Ueberhaupt muss ich das Geständniss ablegen, dass ich gar Manches in diesem Abschnitte des Welcker'schen Buchs entweder an und für sich nicht recht verstanden, oder wenigstens nicht habe einsehen können, was für ein Gewinn daraus der Erklärung des Aeschyleischen Prometheus erwachse; und wenn Hermann diese Partien mit den *aenigmatis abstrusae cujusdam sapientiae* meint, durch die kein Dichter das Volk habe können belehren wollen, so kann ich darüber auch nicht anders urtheilen.

32) Plato Protag. p. 321 D.: „Prometheus — — entwendete dem Hephaistos und der Athene die Kunstgeschicklichkeit (*τὴν ἔντεχνον σοφίαν*) sammt dem Feuer (denn es war unmöglich, ohne das Feuer zu jener zu gelangen), und schenkte beides dem Menschen. So besass denn nun der Mensch die Verständigkeit für's Leben, aber die politische Weisheit hatte er nicht; denn diese war beim Zeus, und zu der Burg des Zeus vermochte Prometheus nicht zu gelangen." Man sieht, wie entfernt auch Plato davon ist, unter dem Feuer des Prometheus das himmlische, göttliche u. s. w. verstehen zu wollen. Es ist ihm wie dem Aeschylus und dem Hesiod ganz einfach dasjenige Feuer, was zu den Künsten des Lebens erforderlich ist. Freilich sagt Welcker S. 82, in der Platonischen Umdichtung im Protagoras dürfen wir keinen Aufschluss über den alten Sinn suchen; aber ohne andere Gründe, als eben nur weil der Sinn, den Plato in der Fabel findet, ihm nicht zusagt. Plato hat den Mythus in zwei wesentlichen Punkten abgeändert, erstens indem er den Prometheus sammt seinem Bruder Epimetheus die von den Göttern aus Erde und Feuer geschaffenen lebenden Wesen mit Gaben, und zwar auf Geheiss der Götter selbst, ausstatten lässt, zweitens, indem er die Feuerentwendung nicht als ein Vergehen gegen den Zeus, als einen strafbaren Raub darstellt, sondern als etwas, wodurch Prometheus das Versehen des Epimetheus wieder gut machen wollte, bei dessen Vertheilung der Gaben an die lebenden Wesen der Mensch zu kurz gekommen war. Darum zürnt ihm auch Zeus darüber nicht und legt ihm keine Strafe auf, vielmehr ergänzt er selbst nachher die Gabe des Prometheus, indem er den Menschen auch das giebt, was dieser ihnen nicht hatte geben können. Warum Plato den Mythus in dieser Weise umgedichtet habe, ist von selbst klar: er wollte die anstössige Vorstellung von Zwist und Hader unter den Göttern entfernen: warum er aber auch das Feuer selbst umgedeutet und zu etwas Anderem gemacht haben sollte, als es im Sinn des alten Mythus war, davon wird schwerlich irgend ein haltbarer Grund zu ersinnen sein.

33) Die angezogenen Stellen sind Simonides bei Plato Protag. p. 341 E. und bei Stobae. Eclog. I., 10 (Schneidewin p. 16 und 45) Pindar. Isthm. III., 6. Ol. X. (XI.), 10. Aesch. Agam. 927. Jeder Kenner der Alten weiss, dass ähnliche Aussprüche sich in grosser Menge bei ihnen finden; ich habe aber absichtlich keine Späteren als Aeschylus anführen mögen, damit man nicht sage, ich hätte die Zeiten nicht gebührend unterschieden.

34) Die Stelle des Tertullianus, auf die ich mich bezogen habe, steht in der Schrift *de idololatria* c. 2. — Die Worte des Dionysius finden sich in der *Catena patr. Graec. in Job.* p. 23. Ich entnehme sie aus Petavius bekanntem Buche *de theolog. dogmat.* tom. III. p. 93: Διάβολος δὲ (ἐκλήθη) ἐπειδὴ θεὸν μὲν ἀνθρώπῳ διέβαλεν ὡς φθονερόν, ἄνθρωπον δὲ θεῷ ὡς μισθῷ τὴν ἀρετὴν ἐργαζόμενον. Die letzten Worte zeigen, wes Geistes dem Verf. die guten Werke einer gewissen Klasse sogenannter Frommer zu sein schienen. Vom φθόνος der Götter ist viel bei den Alten die Rede, und oft genug liegt ohne Zweifel jene diabolische Ansicht zum Grunde, wie ich sie den Prometheischen Menschen zugeschrieben habe; aber oft ist auch φθόνος nicht sowohl die gehässige Affection des Neides, sondern nur die sittliche Missbilligung, wie νέμεσις, wenn der Mensch sich überhebt, durch allzugrosses Glück oder Kraftgefühl verleitet wird, der Mässigung und Demuth zu vergessen, und in die ὕβρις, nach Griechischer Ethik der Hauptquelle alles Uebels, verfällt. Dabei ist übrigens auch dieser Punkt nicht ausser Acht zu lassen, dass die Götter der Griechen keinesweges alle gleich göttlich in unserem Sinne sind, wo Göttlichkeit ohne Heiligkeit nicht gedacht werden kann; dass vielmehr das Göttliche in allen vielfach beschränkt und getrübt erscheint, und dass deswegen ein gewisses unheiliges und dämonischen Wesen allerdings in ihnen sein kann. Nur im Zeus dachten sich Aeschylus, Pindar und ihre Zeitgenossen die Fülle des göttlichen Wesens, und ihn also auch dem christlichen Begriff der Gottheit, soweit menschliche Vorstellung sich annähernd dazu erheben kann, am entsprechendsten. Denn absolut freilich und gänzlich ohne Schranken dachten sie auch ihn nicht. Was übrigens den Neid der Götter betrifft, so findet man Stellen verschiedener Art und Zeit gesammelt bei *Gesner. opusc.* I. p. 336. Wesseling zu Herodot. I., 32. Blümner S. 94. Lange, vermischte Schr. S. 229. Lehrs, über einige relig. u. mor. Vorst. der Gr., in den Abhandl. der deutschen Gesellsch. zu Königsberg IV., 1. S. 137 ff. Klausen, *theol.* p. 18, Limburg-Brouwer V. p. 104 u. A. m. — Verbunden damit ist häufig die andere Vorstellung, dass die Götter selbst den Sinn des Menschen verwirren und ihn schuldig werden lassen, um

ihn dann zu strafen. Vgl. Klausen S. 19. Aber auch hier würde man Unrecht thun, wenn man solchen Aeusserungen überall und bei Allen eine und dieselbe Ansicht unterlegte. Auch im neuen Testamente kommen ganz ähnliche von Gott vor, wie J. Müller, v. d. Sünde I. S. 296, bemerkt: und eine ähnliche Auffassung, wie dieser sie den christlichen Lehrern vindicirt, dürfen wir auch wohl für die Weiseren des classischen Alterthums behaupten, diese nämlich, dass dabei immer die Sünde im Menschen schon vorausgesetzt sei, und Gott sie nur durch die That offenbar werden lasse, und dass somit eben das Vollbringen der strafbaren That, wie die Folge der in der Seele schon wohnenden Sünde, so auch selbst schon der Anfang der Strafe sei. Die entgegengesetzte Ansicht bekämpft schon Plato, z. B. *de republ.* II. p. 380 A.: wenn aber dieser sie auch dem Aeschylus zuschreibt und ihn darum tadelt, wegen des Verses, *θεὸς μὲν αἰτίαν φύει βροτοῖς, ὅταν κακῶσαι δῶμα παμπήδην θέλῃ*, so hat schon Blümner S. 94 Anmerk. 14 diesen Tadel zurückgewiesen und die wahre Ansicht des Aeschylus dagegen geltend gemacht.

Ich finde in Müller's Buche noch eine Stelle, über die ich bei dieser Gelegenheit ein Wort sagen möchte, weil mir das Buch lieb ist, und weil es mich darum betrübt, von dem würdigen Verfasser über die Alten, die mir auch lieb sind, Urtheile ausgesprochen zu sehen, die mir einseitig und unbegründet scheinen. „Das Heidenthum", sagt M. S. 325, „kennt den heiligen Zorn Gottes nicht, weil es die heilige Liebe Gottes nicht kennt, weil es im Centrum des Universums, hinter allen Gegensätzen freundlicher und feindlicher Gottheiten, eine dunkle, neidische und hassende Macht erblickt, die sich verneinend und zerstörend gegen alle Lust und Herrlichkeit des Daseins wendet; eine Vorstellung, die selbst bei den edelsten Griechischen Dichtern, wie bei Sophokles, jede ethische Weltansicht in letzter entscheidender Instanz vernichtet und ihren Schuldbegriff unaufhörlich verwirrt." In wiefern Sophokles von diesem Vorwurf gereinigt werden könne, ist hier nicht der Ort auseinanderzusetzen; ich bin aber der Ueberzeugung, dass eine tiefere Betrachtung der Oedipusfabel, die hier doch wohl namentlich dem Verf. vorgeschwebt hat, ihn zurückzuweisen im Stande sein würde. Dass aber jene trostlose Ansicht die allgemeine des antiken Heidenthums gewesen sei, ist ganz gewiss falsch. Allerdings erkennt dies eine dunkle geheimnissvolle Macht auch über den Göttern an, eine unzugängliche, unerreichbare, unergründliche; aber diese als feindselig, hassend, neidisch zu denken, wie hätten die Alten nur dazu kommen sollen? Sie ist ihnen vielmehr gleich weit über Neid und Hass, als über Liebe und Zuneigung erhaben: sie trägt nur das ewige Gesetz

der Ordnung und des Rechts in sich, und wenn ihre Erstgebornen, Themis, die Moiren und die Erinyen, dies ewige Recht unwandelbar und unverrückt verfolgen, so treten die jüngern, den Menschen näher stehenden Götter freundlich vermittelnd dazwischen, und mildern es durch Billigkeit und Liebe. Und eben dass diese Götter mit ihrem menschenfreundlichen Sinn doch auch aus dem Schooss derselben Urmacht geboren sind, wie jene unerbittlichen Vollstrecker des Gesetzes, ist ja ein Beweis, dass in ihr ebensowohl das eine als das andere Princip liegt, obgleich sie sich unmittelbar weder so noch so erweist, sondern nur ihre Erzeugnisse nach der einen oder nach der andern Richtung auseinander gehen. Sie selbst aber ist ein unpersönliches Wesen, und kann schon deswegen weder liebend noch hassend gedacht werden. Das Schicksal ist ebensowenig als der höchste Zeus jemals weder vom Aeschylus noch sonst von den bessern Dichtern als grausam, neidisch, schadenfroh dargestellt worden, wenn gleich die Handelnden in den Dramen es nach ihrer subjectiven Einsicht und Lage bisweilen so nennen. Blümner's Schrift hat dies hinlänglich erwiesen, bes. S. 137.

35) Die Stellen der alten Kirchenlehrer über diesen Gegenstand findet man bei Petavius in dem oben angeführten Werke *de theol. dogm.* III. p. 96, 97 u. 107.

36) *Ζεὺς πάντων φάρμακα μοῦνος ἔχει.* Simonid. ap. Stob. Ecl. I., 6. *Ζῆνα — τὸν φρονεῖν βροτοὺς ὁδώσαντα, τὸν πάθει μάθος θέντα κυρίως ἔχειν.* Aesch. Ag. 176.

37) Der älteste Zeuge des Mythus ist für uns Pindar, Isthm. VII. (VIII.), 27 ff. (60 ff.). Dieser singt, dass einst Zeus und Poseidon wetteifernd um die Thetis geworben, aber von ihrer Werbung abgestanden, als Themis den Schicksalsspruch verkündigt, dass Thetis bestimmt sei, einen Sohn zu gebären, der mächtiger als sein Erzeuger sein würde. Die Worte Pindar's, *φέρτερον γόνον τεκεῖν — ὃς χραυνοῦ τε χρέσσον ἄλλο βέλος διώξει χερὶ, τριόδοντός τ' ἀμαιμακέτου, Δί τε μισγομέναν ἢ Διὸς παρ' ἀδελφεόφιν,* erinnern so sehr an die des Aeschylus, *ὃς δὴ χραυνοῦ κρείσσον' εὑρήσει φλόγα, βροντῆς θ' ὑπερβάλλοντα καρτερὸν τύπον, θαλασσίαν τε γῆς τινάκτειραν νόσον τρίαιναν, αἰχμὴν τὴν Ποσειδῶνος, σχεδᾷ,* dass man versucht werden kann, zu glauben, der eine von beiden Dichtern habe den andern, oder beide haben einen gemeinsamen Vorgänger vor Augen gehabt. Die Ode Pindars ist ziemlich gleichzeitig mit der Tragödie des Aeschylus gedichtet. Von wem übrigens der Mythus zuerst erzählt sein möge, ist nicht zu ermitteln. Dass er in den Kyprischen Gedichten vorgekommen sei, wie Welcker Tril. S. 29 vermuthet, ist nicht unmöglich; aber eine Berechtigung,

es anzunehmen, finde ich nirgends. Denn die Fragmente und Anführungen der Alten aus den Kyprien lehren nur, dass von der Vermählung der Thetis mit dem Peleus, und wie die Götter sich als Gäste mit Hochzeitgeschenken dazu eingefunden hätten, die Rede gewesen sei. Schol. zur Il. XVI., 140. Dies kommt aber auch schon in der Ilias vor, XXIV., 60 ff.; und doch ist offenbar, dass Homer von einer früher beabsichtigten Vermählung des Zeus mit der Thetis nichts gewusst hat. — Die Themis als Verkünderin des Schicksalsspruches nennen auch Apollon. IV., 800; Schol. zu Lykophron v. 178. und Lactantius I. D. I., 11, 9. Bei Ovid. Metam. XI., 221 verkündigt ihn Proteus der Thetis selbst. Dem Aeschylus folgen Quint. Smyrn. V., 338, Apollod. III., 13, 5, Eudocia p. 226 und Hygin F. 54, bei welchen p. astr. II., 15 sich die Version findet, dass, als die Moiren den Spruch gesungen, Prometheus ihn gehört, und so den Zeus gewarnt habe. — Dass der Ursprung der Fabel einer Gegend angehöre, wo Thetis besonders verehrt wurde, liegt sehr nah zu vermuthen: dies war aber im südlichen Thessalien, in Phthiotis, der Fall, in der Heimath des Peleus und Achilleus. Sind beide ursprünglich Lokalgottheiten jener Gegend gewesen (S. Schölls Einleit. zu Sophokles' Aias), so hat auch die Vermählung des Peleus mit der Thetis ursprünglich eine andere Bedeutung gehabt, als in der spätern Umbildung des Mythus, da Peleus zum Menschen geworden war, und wir dürfen uns denken, dass man, um es erklärlich zu machen, wie die Göttin, die man einst als Gemahlin des Landesgottes gedacht hatte, Gattin des sterblichen Mannes geworden sei, nun gedichtet habe, sie sei zwar von dem Gotte oder den Göttern, die man jetzt als die höchsten ehrte, zur Gattin ausersehen, dann aber aus Besorgniss vor dem mächtigern Sohne, den sie gebären sollte, einem Menschen zum Weibe gegeben worden. Wir dürfen uns dies denken, sage ich, nicht, wir müssen es: denn es kann freilich auch eine ganz andere Bewandtniss damit haben, und eine sichere Entscheidung müsste von der eigentlichen Bedeutung des Peleus ausgehen, über die wir keineswegs im Klaren sind. — In der Gestalt übrigens, wie wir jetzt den Mythus vor uns haben, erinnert er uns nothwendig an die Hesiodische Dichtung vom Zeus und der Metis. Denn auch hier wird dem Zeus verkündigt, dass der Sohn, den Metis gebäre, ein Herrscher der Welt sein würde. Sehr gut sagt Baur, Symbol. II., 1. S. 342, nachdem er den Zeus als die vollendete Entwickelung der Intelligenz dargestellt hat, der die vorhergegangenen Potenzen als einzelne Qualitäten in die Einheit seines Wesens wieder aufnehme, und als der Gott im höchsten Sinne Alles in Allem sei: „die in den Mythen

hie und da ausgesprochene Besorgniss, es möchte dem Zeus ein mächtigerer Sohn geboren werden, ist wie der Titanenkampf gleichsam nur die Reflexion über die in Zeus zum Bewusstsein gekommene Idee: denn es knüpft sich daran nur um so entschiedener die Ueberzeugung, dass Zeus es ist, *unde nil majus generatur ipso, nec viget quidquam simile aut secundum.*" Weniger aber kann ich mit demjenigen übereinstimmen, was Derselbe in dem Werke über die christl. Lehre von der Dreieinigkeit Th. I. S. 31 über diese Mythen sagt: wenn auch Zeus die Metis verschlungen und die Pallas aus seinem eigenen Haupte geboren, so sei doch für die Zukunft noch immer die Möglichkeit der Geburt eines Sohnes der Metis vorhanden gewesen, der mächtiger wäre als Zeus; und damit sei das Bewusstsein ausgesprochen, dass in dem Griechischen Zeus, und somit überhaupt in der Griechischen Religion die Idee des absoluten Geistes ihren entsprechenden Ausdruck nicht gefunden habe. Der erste Theil dieses Satzes scheint mir auf einem Missverständniss der Hesiodischen Stelle, Theog. v. 894. ff., zu beruhen. Der Schicksalsspruch war, dass Metis kluge Kinder gebären würde, zuerst eine Tochter, dem Vater gleich an Sinn und Verstand, sodann einen gewaltigen Sohn, der zum Herrscher werden würde über die Götter und Menschen. Als nun aber Metis mit der Tochter schwanger war und die Geburt derselben bevorstand, da verschlang sie Zeus. Folglich konnte sie nun die Tochter nicht gebären, viel weniger aber noch den Sohn, mit dem sie ja noch gar nicht einmal schwanger war. Und eben dies, dass Zeus die Geburt des Sohnes, den sie sonst würde geboren haben, dadurch, dass er sie verschlang, vereitelt habe, drückt der Dichter deutlich genug aus durch das ἀλλά, mit dem er die Erzählung von dieser Verschlingung der Erwähnung der möglich gewesenen Geburt entgegensetzt. Die Schicksalsfügung war also nur eine bedingte gewesen: Metis sollte einen mächtigern Sohn gebären, wenn sie überhaupt einen gebäre: nun aber kam Zeus dem zuvor: sie gebar nicht und konnte, einmal von ihm verschlungen, auch gar nicht mehr gebären. — Was den zweiten Theil des Satzes betrifft, so hat allerdings die Idee des absoluten Geistes in dem Zeus der Volksreligion ihren Ausdruck nicht gefunden: aber auch ein Sohn der Metis, wenn sie wirklich einen geboren hätte, würde, wenn auch vollkommener als sein Vater, dennoch, als ein gewordener Gott, nicht der absolute gewesen sein. Dieser war überhaupt in dem theogonischen System der Griechen unmöglich, und wenn das Bedürfniss eines solchen und das Bewusstsein dieses Mangels ihnen aufging, so konnte sie das nicht zu dem fruchtlosen Spiel fortgesetzter Zeugungen verleiten, sondern musste

sie von ihrer theogonischen Ansicht ganz ab, zu dem Glauben an einen ungeschaffenen uranfänglichen Gott führen, wie es sie denn, als ihre Zeit gekommen war, zuerst Einzelne in der Philosophie, dann Alle im Christenthum, dazu geführt hat. Vorher aber, ehe man dies Bedürfniss fühlte, konnte man sich freilich die Möglichkeit, dass Zeus, wie er selbst die Herrschaft einem Früheren abgewonnen habe, so auch seinerseits sie wieder an einen Späteren verlieren könnte, theoretisch nicht ableugnen; aber dass diese Möglichkeit jemals zur Wirklichkeit werden würde, dies einzuräumen verbot doch die Ehrfurcht vor dem Zeus, und man entging dieser Einräumung auch leicht dadurch, dass man den Zeus so erhaben und weise dachte, dass er jederzeit das Mittel zur Abwendung der Gefahr zu finden wisse. Und so lässt nun der Mythus von der Metis sie ihm dadurch abwenden, dass er selbst die Mutter, die den grösseren Sohn gebären könnte, in sich aufnimmt, wodurch nun sie und Alles, was aus ihr hervorgehen kann, in ihm bleibt und ein Theil seines eigenen Wesens wird, so dass, wie er, nach Baur's Ausdruck, die vorhergegangenen Potenzen als einzelne Qualitäten seines Wesens in sich aufgenommen hat, so nun auch die mögliche folgende Potenz nur eine Erweiterung seines eigenen Wesens wird. Wenn er die Athene aus sich entlässt, so geschieht es deswegen, weil er sie einmal schon erzeugt, und sie also schon ihr besonderes Leben begonnen hat, welches er, nachdem er es in sich gezeitigt, zur rechten Zeit aus sich hervortreten lässt: Athene ist aber auch nicht grösser als Er. Der Sohn kann aber gar nicht mehr zu einem vom Vater trennbaren Leben gezeugt werden, weil die Mutter, mit der er hätte gezeugt werden können, ein Theil des Vaters geworden ist und ihr besonderes Dasein ganz aufgehört hat. Statt also nun noch einen Sohn mit ihr zu zeugen, wird Zeus vielmehr selbst das, was dieser Sohn geworden sein würde, und damit ist ihm die Fortdauer seiner Herrschaft gesichert. — Der andere Mythus, von der Thetis, ist nach der oben aufgestellten Vermuthung nur zufällig aus lokalem Anlass entstanden, nicht aus einer Idee hervorgegangen. Dies hindert aber nicht, dass nicht doch nachher eine Idee hineingelegt werden konnte. Welche Idee nun dem Aeschylus dabei vorgeschwebt, und in welchem Sinne er den Mythus in seiner Dichtung angebracht habe, darüber habe ich meine Ansicht im Text angegeben, und muss sie der Beurtheilung Kundiger überlassen.

38) Welcker Tril. S. 86: „Während Prometheus litt, sind zugleich die von ihm gelehrten Künste herrlich gediehen: der gerechte Aeakos waltet, die Heroen von Theben und Troja werden auf den seligen Inseln leben." Wenn, wie es offenbar die Meinung des

Verf. ist, die Tugenden des Aeakos und anderer Heroen als hervorgegangen aus den Prometheischen Künsten angesehen werden sollen, so glaube ich dagegen im Namen des Aeschylus Einspruch thun zu müssen. Zu jenen Tugenden würden die Menschen nie gelangt, ein Aeakos, ein Peleus würden nie aufgestanden sein, wenn die Menschheit nur die Gaben des Prometheus gehabt hätte. Nicht ein Geschlecht gottähnlicher und gottbefreundeter Heroen, sondern nur gottentfremdete, aufs Irdische gerichtete, kluge, kecke, betriebsame Leute würde es gegeben haben. Das Göttliche konnte den Menschen nur durch die Götter selbst eingepflanzt werden. — Dass übrigens die Hingebung einer Göttin an einen sterblichen Mann ein weit bedeutenderes Anerkenntniss menschlicher Würdigkeit ist, als wenn ein Gott ein sterbliches Weib umarmt, springt so von selbst in die Augen, dass darüber weiter Etwas zu sagen unnöthig ist. Auch in dem Virgilischen Verse Eclog. IV., 63. wird, nach der Erklärung, die ich, gegen Voss, für die richtige halte, die Gemeinschaft des Mahles mit den Göttern und des Lagers mit einer Göttin als der höchste Gipfel der Erhebung ausgesprochen, zu dem der Mensch gelangen könne.

39) Pindar. Nem. I., 33, 34, 62—72. Viel länger, aber auch viel bedeutungsloser, ist das Loblied auf Herakles bei Euripides Herc. Fur. 352 ff.

40) Die aus Aristides' Rede ausgehobenen Stellen sind in der Dindorfischen Ausgabe S. 53. 61. 54. 55. Ueber das Einzelne mögen noch verglichen werden Hesiod. Scut. v. 29., Diodor. IV., 9 (namentlich die Worte, *οὐκ ἐρωτικῆς ἐπιθυμίας ἕνεκα, ἀλλὰ τὸ πλέον τῆς παιδοποιίας χάριν*), Pausan. VIII., 14, 2., II., 32, 3., Eustath. ad Il. II. p. 26, 10., Aelian. V., H. XII., 27. Ueber die Gunst, die Athene, und daneben Hermes dem Herakles erwiesen, sind die Stellen gesammelt von J. F. Lauer, *Quaest. Hom.* (Berol. 1843) p. 38, und über das Ganze der Heraklesmythen ist vor allen Buttmann's treffliche, wenn gleich einige wesentliche Züge unbeachtet lassende Abhandlung, Mythol. I. S. 246—272, zu vergleichen. — Hinsichtlich der Athene erinnere ich bei dieser Gelegenheit an eine Version der Prometheusfabel beim Duris (Schol. Apollon. II., 1249), nach welcher Prometheus deswegen gestraft wurde, weil er der Athene Gewalt anthun wollte. Darin scheint ein Sinnbild vom menschlichen Geist zu liegen, der in seiner Anmassung sich die göttliche Einsicht zueignen will. Dann bildet Herakles ein schönes Gegenbild dazu. Diesem ist Athene mit Huld zugewandt, weil er fromm und gut ist; der unfrommen Anmassung des Prometheus gelingt es nicht, sie zu gewinnen, er wird vielmehr hart gestraft. — Ein schöner

Zug für den Charakter des Herakles ist auch bei Aelian, V. H. XII., 15, dass er an den Spielen der Kinder Gefallen gefunden und öfters selbst an ihnen Theil genommen habe. — Ueber seinen Beinamen Σωτήρ vgl. *Spanhem. de usu et pr. num.* p. 418. Als Mittler und Fürbitter für die Menschen erscheint er bei Pindar, Nem., VII., 95 (140). Dass Aeschylus im gelösten Prometheus den Herakles in der ganzen Erhabenheit seines Heroencharakters dargestellt haben werde, dürfen wir mit Zuversicht annehmen; denn so verlangte es die Bedeutung des Werks, das er dort zu vollbringen hatte. Auch gehörte dem Athenischen Dichter die Verehrung des Herakles gewissermassen näher an, weil nach der Sage in Attika Herakles zuerst nach seinem Tode als Gott anerkannt und geehrt war. Pausan. I., 32, 4., 15, 4., Diodor. IV., 39., Aristid. p. 60. — Ueber seine Bedeutung in der Prometheusfabel mögen endlich hier noch die Worte eines alten christlichen Erklärers der Hesiodischen Theogonie stehen, die wenigstens ein weit richtigeres Verständniss beweisen, als einige Neuere gezeigt, die thöricht genug gewesen sind, den leidenden Prometheus mit dem leidenden Christus zu vergleichen, wie z. B. Herr Toepelmann S. 69., 79 und Herr Bellmann S. 231 *). Johannes Diaconus in den Hesiodischen Allegorien sagt S. 477 Gaisf.: *οὐκ ἄτοπον δὲ, εἴ τις ῥᾳθῶς ἐθέλει νοεῖν τὰ λεγόμενα, καὶ εἰς τὴν ἡμετέραν αὐλὴν τὴν εὐσεβῆ παρεισάξαι τὸν μῦθον, καὶ ἐπὶ τοῦ προπάτορος ἐκλαβέσθαι τὸ νόημα εὐσεβῶς, ὡς ἠπάτησε μὲν τὸν δημιουργὸν ὁ πρωτόπλαστος, τὴν ἐντολὴν παραβὰς, ἐξόριστος δὲ γέγονεν ἐκ τότε τῆς Ἐδέμ, καὶ τὴν ἐπίπονον διαγωγὴν κληροῦται, καὶ τὴν εἰς τὸ κλαυθμῶνος πεδίον κατάκρισιν, — — ἕως οὗ Ἡρακλῆς ἐλθὼν ὁ ἐμὸς Ἰησοῦς τῶν δεσμῶν ἠλευθέρωσεν.* — Beiläufig bemerke ich noch dies. Die Verbindung des Herakles mit den Dioskuren ist eben so häufig als leicht erklärlich. Vgl. Aristid. p. 62. Nach Theokrit ist auch Kastor sein Lehrer, XXIV., 127. Es muss nun auch eine Version des Mythus gegeben haben, nach welcher er die Erlösung des Prometheus gemeinschaftlich mit dem Kastor vollbrachte. So stellt ein Etruskisches Spiegelbild, bei Micali tav. 50, den Pro-

*) Auch ein namhafter Theolog, der verstorbene Augusti, hat in seiner Dissert. II. de audiendis in theologia poetis (Vratisl. 1815) eine Parallele zwischen dem Aeschyleischen Prometheus und Christus gezogen, die aber nichts weiter als eine höchst oberflächliche Betrachtung einiger äusserlicher und unwesentlicher Aehnlichkeiten in dem Leiden beider enthält. Wie aber A. den Sinn der Aeschyleischen Tragödie aufgefasst habe, erkennt man hinlänglich aus dem, was S. 30 über Zeus gesagt wird. Jupiter, qui aeternum fati ordinem turbat et suo arbitrio stitit, non cum Deo N. T., qui Jesu Christi pater vocatur, sed potius cum Satana comparandus u. s. w.

metheus dar, schon von den Fesseln gelöst, das Haupt bekränzt, in sitzender Stellung noch auf dem Felsen weilend, unterhalb zu seinen Füssen den Adler, zu beiden Seiten zwei Männer, die den Prometheus aufrichten zu wollen scheinen. Die Ueberschriften sind, Prumathe, Castur, Calanice, der bekannte Beiname des Herakles, der in der That in der Erlösung des Prometheus den schönsten aller Siege gewann *). Ueber Kastor sagt R. Rochette, *mémoire sur Atlas* p. 57: *Cela se rapporte sans doute à quelque tradition particulière aux Etrusques.* Doch hatten die Etrusker das gewiss nicht bei sich erfunden, sondern von den Griechen bekommen, wie so viel anderes Eigenthümliches von Mythen — namentlich auch in Beziehung auf Herakles —, was wir jetzt nur auf Etruskischen Bildwerken vorgestellt finden. Unweit vom Fusse des Kaukasus lag die Stadt Dioskurias, den Dioskuren, als Schützern der Seefahrt, zu Ehren benannt. Offenbar blühte in dieser Gegend der Cult dieser Götter vorzüglich, und dies könnte Veranlassung gegeben haben, einem der Brüder auch an dem Werke, welches Herakles in der Nähe, am Kaukasus, vollführt hatte, Antheil zu geben, und zwar vorzugsweise dem Kastor, weil dieser, nach der herrschenden Ansicht, der sterblichgeborne unter den beiden war. S. die Fragm. der Kyprien bei Clem. Alex. Protr. p. 19 (p. 18 Düntz.) u. Pindar. Nem. X., 80 (150).

41) Dass der Sieg über die Giganten nur mit Hülfe eines Sterblichen gewonnen werden konnte, sagt Apollod. 1., 7, 1., 5, und ähnlich Schol. Pind. Nem. I., 67 (100). Die angegebene Bedeutung des Gigantenkampfes aber scheint mir keinem Zweifel zu unterliegen, und wird meist auch bei den Alten, die davon reden, mehr oder weniger ausdrücklich anerkannt. — Homer und Hesiod kennen freilich diesen Kampf noch nicht. Dem ersteren sind die Giganten riesige Menschen der Urzeit, θνητὸν καὶ οὐ θεῖον γένος, wie Pausanias VIII., 29, 2. richtig bemerkt, die wegen ihres Frevels und Uebermuthes vertilgt werden, Od. VII., 59, 60, wo die Scholien bemerken, τὰ παρὰ τοῖς νεωτέροις οὐκ οἶδεν, οὔθ' ὡς ἦσαν ἐκτράπελοί τινες καὶ ὀφιόποδες, οἵους αὐτοὺς ἀναζωγραφοῦσιν, οὔτε ὡς Φλέγραν ἦλθον, οὔτε ὡς θεοῖς ἐμαχέσαντο: und wenn Od. X., 120 die Lästrygonen genannt werden οὐκ ἄνδρεσσιν ἐοικότες, ἀλλὰ γηγᾶσιν, so liegt darin nicht, dass sie etwa thierische Bildung, oder aus menschlicher

*) De Witte's Meinung (Descript. d'une collect. de vases etc. Paris, 1837 p. 131), dass unter Calanice hier nicht Herakles, sondern Pollux zu verstehen sei, wird schwerlich bei Andern Billigung finden.

und thierischer gemischte Gestalt gehabt hätten *), sondern nur dass sie an Grösse das Maass der jetztlebenden Menschen weit übertrafen, wie es denn auch von der Königin der Lästrygonen heisst v. 113., *τὴν δὲ γυναῖκα εὖρον ὅση τ' ὄρεος κορυφήν*. Ueber den Ursprung der Giganten giebt Homer keine Auskunft: was die Phäaken, Od. VII., 205, von sich selbst sagen, wir sind den Göttern nah verwandt, wie die Kyklopen und die wilden Geschlechter der Giganten, heisst gewiss nichts anders, als dass sie den gemeinsamen Stammeltern, der Erde und dem Uranos, weit näher stehen, als die gewöhnlichen Menschen, wie es Huschke *Analect. litt.* p. 325 ff. richtig erklärt hat, und wie auch Einige, z. B. Akusilaus bei dem Schol. zu Apollon. IV., 992 die Phäaken ebenso wie die Giganten bei Hesiod, Theog. v. 186., aus den Blutstropfen entstehen liessen, die von den Zeugungstheilen des entmannten Uranos auf die Erde fielen. Man dachte sich also die Entstehung dieser Urmenschen autochthonisch: sie seien aus dem Schooss der Erde hervorgewachsen. Da aber die Erde, um zu gebären, befruchtet sein musste, doch aber eine eben solche Zeugung, wie die, der die Unsterblichen, Kronos und seine Geschwister, entstammen, für Sterbliche nicht anzunehmen schien, so wählte man jene andere Weise: die Urmenschen sind aus der Erde entstanden, gleich den anderen Menschen, aber nicht durch vollkommene Zeugung, wie diese, sondern durch die mit den Blutstropfen des Uranos aufgefangenen letzten und gleichsam verloremen Reste seiner Zeugungskraft. Wie nun von diesen Urmenschen das spätere Geschlecht der Menschen abgeleitet sein möge, bleibt dunkel. Einige, denen Ovid folgt, Metam. I., 157, liessen auch diese aus der Erde hervorwachsen, als sie von dem Blute der von Zeus erschlagenen Giganten getränkt war. Aeltere scheinen die Melischen Nymphen zu Müttern des spätern Geschlechts gemacht zu haben, d. h. Baumnymphen; wie ja die Vorstellung von dem Entstehen der Menschen aus Bäumen auch sonst vorkommt. Vgl. meine *Dissert. de fals. indic. lac. theog. Hes.* vor dem hies. Lectionskatalog, Sommer 1843 p. 18. Dass die Menschen von jenen Nymphen stammen, sagen Proklus zu Hes. Hauslehren v. 144. und die Scholien zur Theogonie v. 187. u. 563., sicher aus alten Quellen: und wenn die Nymphen, um gebären zu können, befruchtet sein mussten, so liegt Nichts näher, als Befruchtung durch die Giganten, die auch die Theogonie, obgleich sie die Sache selbst nicht angiebt, doch so

*) Dass auch Spätere die Giganten nicht immer schlangenfüssig dachten, ist bekannt (R. Rochette mém. sur Atlas p. 43), sowie dass die Schlangenfüsse das Zeichen der Autochthonie sind.

unmittelbar mit ihnen zusammen nennt, dass man einen solchen nähern Zusammenhang wohl zu denken veranlasst werden kann. Uebrigens ist freilich klar, dass daneben jederzeit auch ganz andere, von den Giganten durchaus unabhängige Entstehungen der Menschen, sei es aus der Erde, sei es aus Bäumen, sei es auf andere Art, geglaubt wurden: wie es denn für jeden Verständigen nicht erst gesagt zu werden braucht, dass wir in der Mythologie nicht ein consequentes, in sich zusammenhängendes System, sondern ein Gemisch der verschiedenartigsten, von einander ganz unabhängigen und oft sich geradezu entgegengesetzten Vorstellungen haben.

Hinsichtlich des Gigantenkampfes denke ich mir, dass, nachdem anfänglich nur Einzelne der frühsten Menschen als besonders riesenhafte und frevelmüthige Götterfeinde gedacht waren, wie Otos und Ephialtes (die freilich Homer Il. V., 385, Od. XI., 304 ff. noch nicht eigentlich Giganten nennt, wohl aber Spätere), dann allmählig diese götterfeindliche Gesinnung auf das ganze Geschlecht der Urmenschen übergetragen, und so endlich ihr Unternehmen gegen die Olympier und ihr Untergang im Kampfe gedichtet worden sei. Es wäre dann mit den Giganten ähnlich wie mit den Heroen gegangen. Auch von diesen wurden Anfangs nur Einzelne als Halbgötter gedacht, späterhin aber Alle, wovon sich die erste Spur in den Hesiodischen Hauslehren findet, v. 159., in dem Abschnitte von den Menschenaltern, von dessen späterem Ursprung ich schon oben gesprochen habe. Dass auch Hom. Il. XII., 23 unecht sei, ist allgemein anerkannt. — Der älteste vorhandene Zeuge für den Gigantenkampf ist Pindar, Pyth. VII., 17 (24), Nem. I., 67 (100). Niemand wird zweifeln, dass schon viel Aeltere vor ihm davon gesungen, wenn gleich die bei dem Scholiasten zu Apollon. I., 554 erwähnte kyklische Gigantomachie in der That vielmehr eine Titanomachie gewesen ist, und der Grammatiker, oder auch nur der Abschreiber, beides mit einander verwechselt hat. Für uns hat indessen diese Frage jetzt ebensowenig ein näheres Interesse, als die andere, ob die Gigantomachie der Titanomachie nachgebildet sei, oder ob es sich umgekehrt verhalte, wie Welcker meint, Tril. S. 98, der auch selbst den Namen der Titanen als eigentlich den Giganten zukommend, und nur später von ihnen auf die Götter der früheren Weltordnung übergetragen ansieht. Interessanter dagegen ist es uns, dass von Einigen auch Prometheus zum Angehörigen der Giganten gemacht worden ist. Der Scholiast zu Il. XIV., 295 berichtet nämlich aus Euphorion, dass Eurymedon, der Gigantenfürst, die Here, als sie noch bei ihren Eltern unvermält lebte, bewältigt und geschwängert habe. Sie gebar darauf den Prometheus: Zeus

aber, als er nach der Vermählung mit ihr das Geschehene erfuhr, schleuderte den Eurymedon in den Tartarus, den Prometheus strafte er, als ihm der Feuerraub den Anlass dazu bot, durch die Fesselung. Man sieht, es liegt dieser Version des Mythus die Erkenntniss zum Grunde, wie Prometheus eigentlich dem Menschengeschlecht angehöre. Der kluge, sich in seinem Dünkel den Göttern gleichstellende Menschengeist ist das Erzeugniss des frevelhaften Uebermuths, der die Schranken, die Göttliches und Menschliches scheiden, frech durchbricht. Dies drückt der Mythus durch die vom Eurymedon an der Here verübte Gewaltthat aus, wo Here schwerlich eine speciellere Bedeutung hat, sondern nur als Göttin überhaupt genannt wird, und zwar, damit der Frevel um so grösser erscheine, gerade die erhabenste der Göttinnen, die Zeus selbst zur Gattin wählt *).

42) Hesiod. Scut. v. 29.: *Πατὴρ δ' ἀνδρῶν τε θεῶν τε ἄλλην μῆτιν ὄφαινε μετὰ φρεσὶν, ὄφρα θεοῖσιν ἀνδρὸς ὑ' ἀλφηστῆσιν ἀρῆς ἀλκτῆρα φυτεύσαι.* Freilich wird dort nachher die Sache für unser Gefühl wieder verdorben, wenn wir v. 31. lesen, *ἱμείρων φιλότητος ἐϋζώνοιο γυναικός.* Den Griechen vertrug sich beides wohl mit einander, und so nahm auch Aeschylus keinen Anstand, der Io verkünden zu lassen, dass Zeus' Auge sich nach ihr sehne, und dass er sich der Liebe mit ihr zu freuen begehre, Prom. v. 649. ff. u. 654. Vom Herakles heisst es bei Diodor. IV., 9 ausdrücklich, dass Zeus nur um ihn zu erzeugen, nicht um der Liebeslust willen, sich der Alkmene genaht, wie er das wohl bei andern Weibern gethan habe: und allerdings ist diese Vorstellungsweise von der Mittheilung des Göttlichen an die Menschheit durch geschlechtliche Zeugung eine schlüpfrige, d. h. eine solche, die leicht in das Unedle und Gemeine hinabgezogen werden kann, oder auch in das Scherzhafte. So hat sie z. B. Herder in den Paramythien behandelt (Werke, zur schönen Litt. u. K. Th. 6. S. 246 der Taschenausg. v. 1827), wo aber doch die zum Grunde liegende Idee richtig aufgefasst worden ist. *Ἥρωας γάρ*, sagt Cornut. d. N. D. 31, *ἐκάλουν οἱ παλαιοὶ τοὺς ἀνδρείους τῷ σώματι καὶ ταῖς ψυχαῖς, καὶ κατὰ τοῦτο θείου γένους μετέχειν δοκοῦντας.* Es liegt darin eben die Anerkennung, dass das Edelste im Menschen nur von den Göttern stamme. Vgl. auch Jacobs Verm. Schr. III. S. 94, 95.

*) Eine ganz andere Deutung dieser Dichtung kann man bei Schwenck finden, Mythol. Skizzen S. 70, wo Eurymedon aus dem Gigantenfürsten zu einem Titanen und zum Repräsentanten des Meeres, Prometheus aber zum Feuer, einem Gegenbilde des Hephästos, gemacht wird.

43) Dass Alkmene die letzte Sterbliche gewesen, mit welcher Zeus einen Sohn gezeugt, sagt Diodor. IV., 14. Die Erste, heisst es ebendort, war Niobe, die Tochter des Phoroneus, womit auch Apollod. II., 1, 1, 7 und Euseb. *pr. euang.* II. p. 55 übereinstimmen, und ebenso sagt der Mythogr. Rom. II., 8, *Phoroneus, filius Inachi, cujus filiam Nioben (quia alia Tantali est) Jupiter primam mortalem dicitur sibi copulavisse.* Schon G. J. Vossius, *theol. gent.* I. p. 112, 113 hat hier Bedenken geäussert: denn wenn Phoroneus ein Sohn des Inachus war, so wird doch seine Tochter Niobe ohne Zweifel auch jünger gewesen sein, als Io, die Schwester des Phoroneus; und schon deswegen dürfte man geneigt sein, diese voranzustellen. Aber Völcker, Myth. d. Iap. S. 357, findet es wahrscheinlich, dass Io und Niobe eigentlich Eins sei, mit Berufung auf Hygin. fab. 145, wo die Ueberschrift ist *Niobe sive Io*, obwohl im Texte eine Genealogie gegeben wird, nach welcher Io die Tochter eines jüngern Inachus ist, und um mehrere Generationen tiefer als Niobe steht, worüber man dort bei den Auslegern mehr findet. Wie aber dem auch sein möge, dass Aeschylus die Io als die erste Sterbliche, die Zeus erkor, gedacht wissen wolle, scheint mir nicht zweifelhaft. Welche Bedeutung ihr Erscheinen im Prometheus habe, ist auch von Klausen schon angedeutet worden, *theol.* p. 77, 78.

44) Dieser Charakter der Here, die Strenge, mit der sie die göttliche Würde festhält, und den Menschen vielmehr Ehrfurcht gebietet, als zutrauliche und liebende Annäherung gestattet, spricht sich in vielen Zügen ihrer Mythen aus, und ist auch wohl anerkannt genug, so dass es specieller Belege nicht bedarf. Auch die bildende Kunst hat diesen Charakter vorzugsweise aufgefasst, und wer z. B. den schönen Kopf der Here aus der Villa Ludovisi, von dem sich in Dresden ein Abguss befindet, gesehen hat, wird sicher auch diesen Eindruck empfunden haben. — Dass ausser jenem allgemeinen Charakter auch noch specieller ihr Amt als Ehegöttin sie um so strenger gegen die Weiber macht, denen Zeus seine Liebe zuwendet, versteht sich von selbst, und ist ebenfalls in Beziehung auf die Io schon von Klausen bemerkt S. 88.

45) Für den Dichter, meine ich, lag dieser Sinn darin; womit denn keinesweges behauptet sein soll, dass nicht ursprünglich der Mythus von der Io und ihren Irren in einem ganz andern Sinne gedichtet worden sei, als Aeschylus ihn gebraucht hat und gebrauchen konnte. Diesen ursprünglichen Sinn aber mit Sicherheit zu ermitteln ist schwierig, und für unsern Zweck, d. h. für das Verständniss dieser Tragödie, vollkommen gleichgültig. — Spätere mach-

ten die Io selbst zur Tochter des Prometheus: Clem. Alex. Strom. I. p. 322 sagt, indem er von der Isis-Io redet, *ταύτην δὲ Ἴσιρος ἐν τῷ περὶ τῆς Αἰγυπτίων ἀποικίας Προμηθέως θυγατέρα φησίν.* Ich denke, wer dies zuerst that, dem war Prometheus der Stammvater des menschlichen Geschlechts, und Io die erste Menschentochter.

46) Vorsichtiger hätte ich noch hinzusetzen können: „oder ob überhaupt gar Nichts vom Chiron vorgekommen sei". Denn allerdings haben die Gründe, weswegen man ihm einen Platz in der Aeschyleischen Tragödie anweisen zu müssen gemeint hat, keine zwingende Beweiskraft. Man findet sie namentlich von Welcker Tril. S. 47 ff. auseinandergesetzt. Apollodor sagt II., 5, 11, 12 vom Herakles: *καὶ — κατατόξευσεν ἐπὶ τοῦ Καυκάσου τὸν ἐσθίοντα τὸ τοῦ Προμηθέως ἧπαρ ἀετὸν, ὄντα Ἐχίδνης καὶ Τυφῶνος, καὶ τὸν Προμηθέα ἐλύσατο, δεσμὸν ἑλόμενον τὸν τῆς ἐλαίας, καὶ παρέσχε τῷ Διὶ Χείρωνα, ἀθάνατον ὄντα, θνήσκειν ἀντ' αὐτοῦ βουλόμενον.* Weil nun hier des vom Prometheus angenommenen Bandes Erwähnung geschieht, dieses aber von Athenäus XV. p. 674 D. ausdrücklich aus Aeschylus im gelösten Prometheus angeführt wird, und wir überdies wissen, dass auch die Erlegung des Adlers in diesem vorgekommen sei, so schliesst man, dass auch das dritte, die Stellvertretung des Chiron, hier nicht gefehlt haben werde, und zwar um so weniger, weil ja auch im Gefesselten vom Hermes ausdrücklich verkündigt wird, Prometheus werde nicht eher gelöst werden, als bis ein Gott erscheine, ein Stellvertreter seiner Pein, und bereit in Hades dunkles Reich hinabzusteigen. Was indessen diesen letzten Umstand betrifft, so lässt sich zweierlei dagegen erinnern. Fürs erste ist es doch sehr wohl möglich, dass Hermes, wie Schütz meint, jene Bedingung nur als etwas hinstelle, dessen Erfüllung gar nicht zu erwarten sei, um eben damit zu sagen, Prometheus werde ebensowenig befreit werden, als jener Stellvertreter jemals erscheinen werde. Das Halbscherzhafte, welches Welcker S. 47 in dieser Art zu drohen findet, scheint mir nicht darin zu liegen, sondern ein höhnender Ernst. Welcker meint überdies, diese Art von Drohung würde dem Herakles um so weniger geziemen, da die Befreiung, also das als unmöglich bezeichnete, nachher doch erfolgt sei. Aber musste denn Hermes das nothwendig vorher wissen, oder, wenn er es wusste, musste er es voraussagen? Auch sagt W. selbst nachher S. 48, „Hermes konnte die Sache als unverständlich für den Prometheus betrachten, auch, wenn man will, sie als eine schwerlich je zu lösende Bedingung geben"; wodurch in der That jene Einwendung gegen Schützens

Erklärung wieder zurückgenommen wird. — Zweitens, Hermes sagt, Prometheus werde nicht eher erlöst werden, bevor ein Gott seine Leiden als Stellvertreter auf sich genommen habe. Welche Leiden des Prometheus hat denn aber Chiron auf sich genommen? Die Fesselung? Die Zerfleischung durch den Adler? Keins von beiden. Sein Leiden war ein ganz anderes, und er ist in den Hades hinabgestiegen, um davon erlöst zu werden. Also hätte Hermes ja doch nicht die Wahrheit vorausgesagt. — Den Hauptgrund aber, weil zwei der vom Apollodor erwähnten Stücke erweislich im gelösten Prometheus vorgekommen seien, so sei es wahrscheinlich, dass auch das dritte nicht gefehlt habe, kann man immerhin gelten lassen, so lange Nichts weiter als Wahrscheinlichkeit aus ihm folgen soll. Gewissheit aber giebt er keinesweges, da wir weder annehmen dürfen, es sei dem Aeschylus nicht erlaubt gewesen, dieses dritte, wenn er das zweckmässig fand, wegzulassen, noch auch, Apollodors Erzählung sei eben aus der Aeschyleischen Tragödie geschöpft. Es lässt sich vielmehr darthun, dass dies nicht der Fall gewesen: Apollodor's Quelle scheint Pherekydes gewesen zu sein, dessen Erzählung, freilich gerade mit Uebergehung der die Lösung des Prometheus betreffenden Partie, vom Scholiasten des Apollonius IV, 1396 ausgezogen ist.

Obgleich nun also das Vorkommen des Chiron im gelösten Prometheus sich aus solchen Gründen nicht beweisen lässt, so bin ich doch nichts weniger als geneigt, es in Abrede zu stellen. Ich halte es vielmehr für sehr wahrscheinlich, und zwar deswegen, weil ich keinen Grund absehe, weswegen Aeschylus diesen Zug des Mythus verschmäht habe sollte, der, wenn gleich Hesiod ihn nicht hat, doch sicher schon von andern alten Sängern zugefügt worden war, und den unser Dichter jedenfalls bedeutsam zu benutzen verstand. Und so trage ich denn auch kein Bedenken, die Verkündigung des Hermes im Gefesselten wirklich auf den Chiron zu beziehen, und es macht mich nicht irre, dass sie nicht ganz buchstäblich genau mit dem, was nachher geschah, übereinstimmt. Es ist ja wohl begreiflich, dass Hermes, der offenbar die Absicht hat, dem Prometheus die Aussicht auf Erlösung möglichst unwahrscheinlich zu machen, mit Fleiss undeutlich und zweideutig spricht. Denn genau betrachtet, lassen seine Worte eine zwiefache Erklärung zu: zunächst diese, dass der Gott eben die Leiden, die Prometheus erdulde, auf sich zu nehmen habe; dann aber auch die, dass die Leiden des Gottes als Stellvertretung für die des Prometheus gelten sollen, auch ohne dass es gerade eben dieselben zu sein brauchen.

Wir hätten hier also die Idee vom stellvertretenden Leiden eines

Gottes für das Leiden der von Gott abgefallenen Menschheit: denn diese repräsentirt ja Prometheus. Nach dem Mythus wird Chiron im Gigantenkampf verwundet, d. h. eben in dem Kampfe, wo der gottbefreundete Mensch, Herakles, im Bunde mit den Himmlischen, über die gottlose Menschheit den Sieg erkämpft, und somit zugleich auch den höhern Adel des Menschen als siegreich über das Prometheische in seiner Natur glänzend bewährt. Der Gott empfängt die Wunde von dem gottbefreundeten Herakles selbst, der unwissentlich ihn trifft, zum Zeichen, wie der Mensch wohl oft die Götter auch ohne bösen Willen, und selbst wo er ihnen dient, durch Unvorsichtigkeit und Uebereilung verletzt. Aber solche Verletzung straft der Höchste nicht, der nur den Willen ansieht: ja er ist so milden Sinnes, dass er der Menschheit selbst ihr verschuldetes Leiden erlässt, wenn ihre Gesinnung gebessert ist, und dass er das Leiden des Gottes als Stellvertretung dafür gelten lässt. Hier liegt die sehr allgemein verbreitete Ansicht zum Grunde, dass die göttliche Gerechtigkeit zwar die Vollziehung der einmal verwirkten Strafe fordere, dass aber die Güte mildernd eintrete, und für die Strafe auch ein stellvertretendes Opfer annehme.

Ganz verschieden hiervon ist aber die Bedeutung dieses Mythus von Andern aufgefasst worden. Baur, der unter Allen, die ich gelesen, am geistreichsten darüber handelt, zieht auch die Vermählung der Thetis mit dem Peleus und die Geburt des Achilleus, wovon, seiner Meinung nach, ebenfalls im gelösten Prometheus die Rede gewesen, zur Erklärung herbei, und sagt nun, Heidelb. Jahrb. 1826 S. 718: „Was in dem Titanen Prometheus (dem Repräsentanten der Menschheit) der Veredlung und Erhebung zum wahren Menschencharakter fähig ist, das kommt in dem Heros Achilleus zur Erscheinung, dem seiner Abhängigkeit von den Göttern sich bewussten, aber das Göttliche in sich selbst darstellenden Menschen. Was aber die Titanennatur rein Titanisches, des Ethisch-göttlichen unempfängliches in sich hat, ist als Ausscheidung vom besseren Theil in dem freiwillig sterbenden Chiron dargestellt, dem Sinnbilde halbthierischer, rohsinnlicher Natur.“ Hiernach würde also das Wesen des Prometheus im Achilleus und im Chiron nach zwei verschiedenen Seiten auseinandergehen. Ich zweifle aber sehr daran, dass Achilleus in der Mythologie wirklich so hoch stand, als er hier gestellt wird, und noch mehr, dass ihn Aeschylus im gelösten Prometheus so dargestellt habe, und füglich habe darstellen können, wo er doch Alles, was über ihn zu sagen war, nur in Form einer Vorherverkündigung über den noch Ungebornen würde haben anbringen müssen. Dass aber Chiron durchaus nicht das

gewesen sei, was Baur ihn sein lässt, glaube ich zuversichtlich behaupten zu dürfen, obgleich ich sehe, dass auch Welcker Trilog. S. 266 ihn ähnlich aufgefasst hat. Als milden, weisen, gerechten, menschenfreundlichen Gott, Lehrer der Helden in allen edlen Künsten, stellen viele Mythen den Chiron dar; als roh, halbthierisch, gleich den nichtswürdigen Söhnen Ixion's und der Nephele, schildert ihn kein einziger. Es ist ihm also dieser Charakter bloss angedichtet, weil man mit seinem wahren Charakter Nichts anzufangen wusste; und um der Erdichtung einigen Schein zu geben, hat man auf seine Körpergestalt Gewicht gelegt, in der er allerdings mit den Söhnen des Ixion übereinstimmt. Aber bei der überall bezeugten diametral entgegengesetzten Beschaffenheit des Charakters ist diese Uebereinstimmung der Körpergestalt offenbar etwas Unwesentliches, und sie hat ihren Grund wohl nur in lokalen Ursachen, indem man dort, wohin der Mythus vom Chiron ursprünglich gehört, in Thessalien, den Gott, der hülfreich und wohlthätig auf Erden weilte, in gleicher Gestalt mit dem Volke der Umgegend, den Kentauren, verkehren liess.

Gegen die Idee der Stellvertretung durch den Chiron hat Welcker S. 264 den Umstand geltend gemacht, dass Chiron selbst zu sterben wünsche und im Tode eine Wohlthat empfange, da doch sonst alle, die sich freiwillig für Andere opfern, es aus der höchsten Liebe zu diesen thaten. Mir scheint aber einerseits der Begriff eines stellvertretenden Opfers hier ungebührlich auf dergleichen freiwillige Liebeshandlungen eingeschränkt zu sein, in Wahrheit aber gar nichts darauf anzukommen, ob solches Opfer ein freiwilliges oder nicht, und wenn freiwillig, ob Liebe oder sonst Etwas das Motiv war; andererseits aber scheint mir darin gar sehr gefehlt, dass bloss der Tod des Chiron, nicht aber sein vorhergehendes Leiden berücksichtigt ist, worauf doch schon der Ausdruck des Aeschylus, *διάδοχος τῶν σῶν πόνων* hätte führen müssen. Dies Leiden ist es, was dem Prometheus zu Gute gerechnet, und als Stellvertretung für dasjenige genommen wird, was eigentlich Er noch zu erdulden gehabt hätte. Dass Chiron in den Hades hinabsteigt, um dort Ruhe zu finden, gehört in Wahrheit gar nicht mit zu der eigentlichen Stellvertretung; denn sterben sollte ja Prometheus nicht*). Aber ebensowenig sollte auch sein Leiden ewig dauren; und deswegen

*) Dass Apollodor sagt, *παρέσχε τὸν Χείρωνα θνήσκειν ἀντ' ἀντοῦ βουλόμενον*, ist von keinem Belang. Entweder missverstand Apollodor die Sache, oder die Quelle, aus der er schöpfte, stellte sie anders dar als Aeschylus, bei dem ausdrücklich und mehrmals, auch im Gelösten, ausgesprochen wird, dass der Tod dem Prometheus nicht beschieden sei.

durfte auch das stellvertretende kein ewiges sein, sondern musste durch das Hinabsteigen des Chiron in den Hades sein Ende finden.

47) Die angegebene Bedeutung der Leber ist so bekannt, dass es der Anführung von Beweisstellen nicht bedarf: einige hat auch Weiske, Prometh. S. 296 ff. Wenn derselbe aber doch diese Bedeutung weder für den Prometheus noch für den Tityus anerkennen will, so scheint mir das Nichts als eine eigensinnige Grille zu sein. Wegen des Tityus mag hier übrigens noch hergesetzt werden, was Galen *de Hippocr. et Plat. dogm.* III., 7, tom. V. p. 342, Kühn, nachdem er die Homerischen Verse Od. XI., 575—580 angeführt, darüber sagt: *ἐν τούτοις ὁ ποιητὴς ἐναργῶς ἐνδείκνυται τὸ τῆς ψυχῆς ἐπιθυμητικὸν μέρος ὑπάρχειν ἐν ἥπατι· διότι γάρ, φησίν, ἐπεθύμησεν ὁ Τίτυος ὕβρίσαι τὴν Λητώ, διὰ τοῦτο γῦπες αὐτοῦ κείρουσι τὸ ἧπαρ, ὡς εἰς αὐτὸ μάλιστα τιμωρούμενοι τὸ κατάρξαν τῆς ὕβρεως.*

48) Nach der Theogonie tödtet Herakles den Adler *οὐκ ἀέκητι Ζηνὸς Ὀλυμπίου ὑψιμέδοντος, ὄφρ' Ἡρακλῆος Θηβαγενέος κλέος εἴη πλεῖον ἔτ' ἢ τὸ πάροιθεν ἐπὶ χθόνα πουλυβότειραν:* nach Pherekydes, beim Schol. zu Apollon. IV., 1396, *ἐπελθὼν παρὰ Προμηθέα καὶ ὀφθεὶς ὑπ' αὐτοῦ οἰκτίρει αὐτὸν ἱκτεύοντα καὶ κτείνει τὸν ἀετόν.* Beide Darstellungen lassen sich sehr gut vereinigen. Zeus' Absicht, den Herakles durch die Erlegung des Adlers und die darauf folgende Erlösung des Prometheus zu verherrlichen, schliesst nicht einen Auftrag an jenen ein, sondern er wehrte ihm nur nicht der Regung seiner Grossmuth zu folgen, und so die That zu thun, die ihn vor allen andern Thaten verherrlichte. Entschieden im Irrthum ist Süvern, üb. den hist. Char. des Drama S. 124, wenn er aus Aeschylus Prom. v. 771. 2. folgert, dass der Dichter die Lösung des Prometheus als gegen den Willen des Zeus vom Herakles vollzogen dargestellt habe: jene Verse beweisen höchstens, dass Prometheus dies für möglich hielt. Der Ausgang, meint Süvern, sei völlig befriedigend, wenn man annehme, Herakles habe zwar den Prometheus eigentlich wider den Willen des Zeus erlöst, sich aber dabei von ihm das Versprechen geben lassen, nun auch das Schicksalsgeheimniss zu offenbaren. Denn so habe Prometheus gethan, was Zeus wollte, ohne doch sich selbst untreu zu werden; und Zeus habe sich nicht durch Prometheus' Trotz seine Befreiung abnöthigen lassen, und doch erlangt, was er wollte, die Enthüllung des Geheimnisses. Dass aber hierin keine wahrhafte Versöhnung, und folglich auch kein befriedigender Ausgang liege, springt in die Augen, um von andern Gegengründen zu schweigen, die Jeder, der meiner Darstellung gefolgt ist, sich selbst sagen wird.

49) Herders Werke. Zur schönen Litt. u. Kunst Bd. 6. —

Wie wesentlich verschieden aber der Herdersche Prometheus von dem Aeschyleischen ist, geht daraus hervor, dass Herder ihn zum Schöpfer der Menschen macht, und unter dem Feuer nicht bloss die Künste und irdische Verständigkeit, sondern alle edelsten Anlagen und Kräfte des Geistes und Gemüths überhaupt versteht, weswegen ihm denn auch Herakles ein Prometheischer Mensch ist. Zeus aber spielt eine schlechte Figur, und die göttliche Gerechtigkeit, Themis, ist nicht mit ihm, sondern gegen ihn, und schilt „das grausam wilde Recht, das er durch Macht sich und Gewalt genommen: Gewalt und Macht sind nicht Gerechtigkeit". — Als Grund, weswegen die an sich ungerechte Fesselung des Prometheus doch vom Schicksal zugelassen sei, wird angegeben, dass er sonst sich übereilt und dadurch sein eigenes Werk zerstört haben würde. Unter den Göttern sind zwar einige den Menschen freundlich gesinnt, der höchste Zeus aber gerade nicht: und ein Grieche würde Herders Dichtung nur als eine Lästerung gegen den Vater der Götter und Menschen haben ansehen können.

50) Dass die Götter niederer Ordnung den höheren Opfer darbringen, ist nicht unerhört. Zu Virgils Georg. IV., 380 ff., wo die Nymphe Cyrene zu ihrem und Apoll's Sohne Aristäus sagt: *Oceano libemus*, und dann Gebete an diesen und die Nymphen richtet und eine Libation vornimmt, bemerkt Heyne: *diis sacra faciunt alii dii etiam alibi, etiam in anaglyphis antiquis minores maioribus.* Bestimmte Beispiele solcher Kunstwerke führt er indessen nicht an, und ein in archäologischen Dingen sehr bewanderter Freund, den ich darum befragte, wusste sich auch keiner zu entsinnen. Voss hat zu jener Stelle schon an die Okeaniden des Aeschylus erinnert, und dazu noch Ovid. Metam. VIII., 579 verglichen, wo Naiaden selbst den Feldgöttern Opfer bringen. — Ueber die Okeaniden als *κουροτρόφοι* und die damit zusammenhängende Sitte, den Flussgöttern das Haar der Epheben zu weihen, s. Hesiod. Theog. 347 mit den alten und neuen Auslegern, ferner Heyne zu Hom. Il. XXIII., 142, die Ausl. zu Aeschyl. Choeph. v. 6., Limburg-Brouwer II p. 64 v. p. 13, 17. Der Name *βιόδωροι*, den Aeschylus anderswo den Nymphen giebt Fr. 159, spricht dieselbe Ansicht aus. Auch Herder hat diese Bedeutung der Okeaniden im Prometheus richtig aufgefasst, indem er diesen sagen lässt: „Thut ihr den Menschen selbst nicht wohl, erquickend sie und stärkend? Wer denn kühlt der Sonne Brand? Wer sendet ihnen Regen und Wohlgedeihn und Lebensathem?"

51) Ueber die Gattinnen des Prometheus vgl. Staverun zu

Hygin F. 153. Des Akusilaus Angabe berichten die Scholien zu Od. X, 2 u. Tzetz. zu Lycophr. v. 1283. — Die Ableitung des Namens Ἡσιόνη von ᾄδω hat Welcker vorgetragen, Tril. S. 12, mit Berufung auf Ἡσίοδος und die andere Form (für Ἡσίοδος?) Ἡσίων, die ebendaher kommen sollen. Ist denn die Meinung, dass aus dem Stamm ϝαδ, σαδ in diesem Namen ησι geworden, und ονη, οδος bloss bedeutungslose Endungen seien? Andere, die Ἡσίοδος mit ᾄδω in Verbindung bringen, denken sich als ursprüngliche Form Ἡσιαοιδὸς, Ἡσιφδὸς, von ἴαινω und ἀοιδή, aus der jene nur corrumpirt sei. — Schwenck nimmt Ἡσιόνη für Ἠιόνη mit eingeschobenem σ, und ihm folgt Völcker *Myth. der Iap.* S. 74. — Dass eine Erklärung, wonach die Sylbe νη oder να mit ναῦς zusammenhängt, den Alten wenigstens ansprechend gewesen sein dürfte, mag Aeschylus zeigen, der auch Ἑλένα durch ἑλέναυς oder ἑλέας deutet Agam. 689. Leiten doch die Alten auch Ὠκεανός ab παρὰ τὸ ὠκεῶς νάειν: und Ἡσιόνη für Ἡσιονία wäre um Nichts auffallender, als Ἀθήνη für Ἀθηνία, Ἀθηνάα, Ἀθανᾶ. Herodian. π. μονηρ. λ. p. 7, 35. Jedenfalls konnte der Name an νέω und ναῦς erinnern, und mit Rücksicht hierauf den mythologischen Personen beigelegt werden. Des Atlas Gemahlin nun heisst Hesione bei dem Schol. zu Eurip. Phoen. 1136 und Tzetz. zu Lycophr. 1283; und über Atlas als Erfinder der Schifffahrt und der Sternkunde findet man das Nöthige bei Völcker S. 32, 35. Auch des Palamedes Mutter, die Gemahlin des Nauplius, heisst Hesione, nach Kerkops bei Apollod. II., 1, 5, 14. Und Nauplius ist ὁ πρῶτος εὑρὼν τὰ ναυτικά, nach Schol. Eur. Orest. 54. Auch vom Danaus heisst es, er habe das erste Schiff, oder wenigstens die erste Pentekontoros erbaut (Apollod. II., 1, 4, 7. Schol. Il. I, 42. Munker. zu Hygin. p. 239, 240), und auch ihm wird eine Hesione zwar nicht zum Weibe, aber zur Tochter gegeben (Schol. Apollon. I., 230), und diese Hesione ist Mutter des Orchomenos, des Eponymus der Stadt der Minyer, deren Seefahrten berühmt sind. Die bekannteste aller Hesionen ist die Tochter des Laomedon; und vielleicht lässt auch sie sich in ähnlichem Sinne deuten. Laomedon ist eine Personification des Troïschen Volkes, und die Anfange des Troïschen Lebens und Treibens werden auf ihn zurückgeführt, also auch dessen Schifffahrt, und darum heisst seine Tochter Hesione. Aber diese muss nachher dem Poseidon, der dem Laomedon Troia hatte bauen helfen, zum Opfer gegeben werden, das heisst, die Schifffahrt der Troer fand verderbliche Feinde an den Bewohnern der nahen Inseln und Küsten, mit deren Hülfe einst die Stadt selbst gegründet worden war. Auch hatte ein Orakel die

Troer ermahnt, sich der Seefahrt zu enthalten, und vielmehr nur auf den Ackerbau zu legen. Schol. Il. V., 64.

52) Der Eine Vers, der mit Bestimmtheit aus dem Pyrphoros angeführt wird, ist bei Gellius N. A. XIII., 18: *Σιγῶν δ' ὅσον δεῖ καὶ λέγων τὰ καίρια.* Das Zeugniss über die Erwähnung der Fesselung steht bei dem Scholiasten zum Gefesselten v. 94: *ἐν γὰρ τῷ πυρφόρῳ τρεῖς μυριάδας φησὶ δεδέσθαι αὐτόν.* Dass aus dem Widerspruch dieser Angabe mit der wirklichen Dauer der Fesselung kein Grund gegen den Zusammenhang des Pyrphoros mit dem Gelösten hergenommen werden dürfe, erkennt auch Hermann an, Opusc. IV. p. 257.

53) Vgl. Th. Bergk in der Recension von Dindorf's *Poetis scenicis Graec.*, Zeitschrift f. d. Alterthumswiss. Jahrg. 1835 S. 952 ff. — Ueber einige hierher gezogene Dinge werde ich in den Anmerkungen zur Tragödie zu sprechen Veranlassung haben. Soviel aber ist jedenfalls klar, dass Aeschylus solche Sikelismen ebensogut in Athen als auf Sicilien gebrauchen konnte, wenn sie ihm aus irgend einem Grunde gefielen.

54) Auch Müller, Eumen. S. 122, setzt, wiewohl aus andern Gründen, die Schutzflehenden unter die späteren Stücke des Aeschylus, Ol. 79, 3. Vgl. auch Böckh, *graec. trag. princ.* p. 54.

55) Der Gedanke an ein Bild für den Prometheus ist zuerst von Welcker Tril. S. 30 aufgestellt, dann von Hermann gebilligt, Opusc. II. p 146, obgleich dieser sich früher, in der Recension von Welcker's Schrift, Leipz. Litt. Zeit. 1825, I., p. 7, dagegen erklärt hatte. Dagegen erklärt haben sich auch Bellmann S. 216 und Jul. Richter, Ueber die Vertheilung der Rollen unter die Schauspieler in d. Gr. Tragödie (Berlin, 1842) p. 32: dafür, C. F. Hermann, *De distributione personar. scen.* (Marburg, 1841) p. 23 u. 59.

56) Ueber den Begriff des Parachoregema bin ich im Wesentlichen einverstanden mit C. F. Hermann, welcher S. 40 der eben angef. Abhandlung sagt: *Παραχορήγημα id tantum appellare poterimus, si plures homines, quam solitum choregi officium exigeret, ab hoc instructi et ornati prodiisse videantur, quo ex genere, quum duplicium chororum exempla praeter Ranas, de quibus ipsis ambigi posse vidimus, non extent, soli histriones supersunt, quos ipsos Pollux testatur, si quando ternarium numerum excesserint, isto nomine appellari solitos esse:* nur möchte ich diese von dem Choragen ausgestatteten Personen lieber *actores* als *histriones* genannt sehen, weil man bei dem letztern Namen an wirkliche Schauspieler zu denken verleitet wird. Die Definition des Pollux IV., 110 lautet freilich auch, *εἰ δὲ τέταρτος*

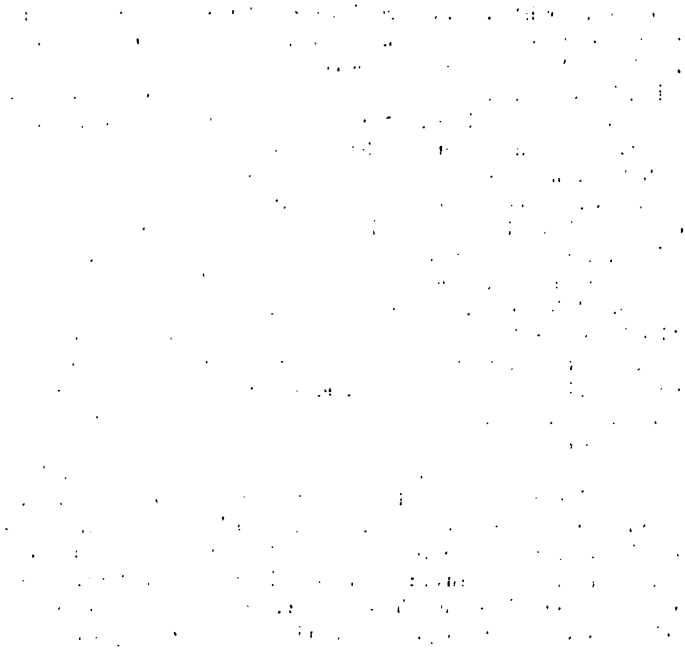
ὑποκριτής τι παραφθέγξαιτο, τοῦτο παραχορήγημα ἐκάλεῖτο: aber schwerlich ist hier der Ausdruck ὑποκριτής mit strenger Genauigkeit gebraucht. Im strengen Sinne sind ὑποκριταί Schauspieler von Profession, die zur scenischen Darstellung durch Declamation, Gesang und Action kunstmässig ausgebildet waren, τεχνῖται, wie die, deren Aeschylus sich vorzugsweise bedient haben soll, Kleandros und Myniskos; und solche stellte dem Dichter der Staat, der auch den Sold für sie bezahlte. S. Böckh Staatshausb. I. S. 487 ff. Im weitern Sinne ist ὑποκριτής Jeder, der auf der Bühne eine Rolle darstellt, und in solchem Sinne heisst es z. B. in der Robortellischen Vita Aeschyli (bei Schütz tom. V. p. XLIV.): ἀνθρώπους ὑποκριτὰς εἰσῆγεν ὑποκρινομένους πρόσωπα τοῦ τε Κράτους καὶ τῆς Βίας, da von den genannten beiden Rollen die eine doch nur eine stumme ist, also gewiss nicht durch einen eigentlichen Schauspieler, sondern nur durch einen Statisten dargestellt zu werden brauchte, der, nach Hippocrates (angef. v. Böckh, *gr. trag. pr.* p. 94), σχῆμα μὲν καὶ στολὴν καὶ πρόσωπον ὑποκριτοῦ εἶχεν, οὐκ ἦν δὲ ὑποκριτής. Dass man auch Pollux das Wort in diesem weitern Sinne gebraucht habe, ist offenbar viel wahrscheinlicher, als anzunehmen, der Chorage habe ausser der Ausstattung und Besoldung des Chorpersonals auch noch die eines Hypokriten über die vom Staat gestellte Zahl geleistet. Seine Choregie bezog sich lediglich auf die 50 oder 48 Choreuten: diese musste er dem Dichter ausstatten sowohl zur Aufführung der eigentlichen Chorpartien in den vier Stücken der Tetralogie, als auch zu den Nebenpartien, wenn z. B. Gefolge, Diener und dgl. gebraucht wurden. Wird aber ein Choreut auf der Bühne verwandt, um eine wirkliche thätige Rolle zu spielen, d. h. um zu sprechen, wozu er denn natürlich nicht bloss costümirt, sondern auch sorgfältiger eingeübt werden musste, so ist das eine Nebenleistung des Choregen, das Parachoregema des Pollux. Dass immer nur kurze und leichte Nebenrollen auf diese Weise besetzt werden konnten, versteht sich von selbst, weil die Choreuten nur aus gewöhnlichen Leuten bestanden, bei denen sich die Fähigkeit, bedeutendere Rollen zu übernehmen, nicht voraussetzen liess. — Dass übrigens Pollux bei seiner Definition nur die Zeit der ausgebildeten Tragödie, wo der Staat nicht mehr zwei, sondern drei Hypokriten stellte, ins Auge fasst, kann schwerlich zu dem Schlusse berechtigen, als ob überhaupt ein Parachoregema in dem angegebenen Sinne nur erst in dieser Zeit, nicht auch schon früher vorgekommen sei. Doch ist J. Richter in der o. a. Schrift S. 23 dieser Meinung, und sagt dabei S. 24: „War Aeschylus wirklich eines Parachoregen's bedürftig, warum hat er nicht gleich den Tritagonisten eingeführt?“ Ich

denke: alle Neuerungen entstehen allmählig und nach längerer Vorbereitung; und Nebenrollen wie die des Kratos oder des Hephästos bedurften noch nicht nothwendig eines Hypokriten. Erst als Sophokles den Plan seiner Stücke so erweiterte, dass nicht mehr bloss kleine Nebenrollen, sondern bedeutendere Partien da waren, zu deren Darstellung ein durch ein Parachoregema ausgestatteter Choreut nicht ausreichte, erlangte er es, dass ein dritter Hypokrit vom Staat gestellt wurde. — Fragt man übrigens, welche der beiden Rollen des Prolog in unserer Tragödie durch das Parachoregema ausgefüllt worden sei, so möchte ich mich für die des Kratos entscheiden. Zu sprechen haben beide, Kratos und Hephästos, ungefähr gleichviel; aber die Rolle des erstern scheint mir die leichtere.

57) Anders denkt es sich Genelli, Das Theater zu Athen S. 103: „Das ganze Spiel hindurch an der ausgedehnten, öden Skene festgeschmiedet, so dass er, die ausgestreckten Glieder angefesselt und durch den Leib selbst genagelt, gar keiner Bewegung fähig ist, leuchtet es ein, dass diese Gestalt die andern Rollen an Grösse übertreffen musste, wenn sie nicht ihrer tragischen Würde verlustig gehen sollte. Allein eben diese Unbeweglichkeit, da auch die Paar Schritte, die er vor der Fesselung zu thun hat, keiner deutlichen Beurtheilung ausgesetzt waren, machte es möglich, hier einiges über das gewöhnliche zu leisten, da noch sein Chiton poderes von der längsten Art selbst die Füsse verhüllte.“ Ob der Grund, weswegen G. den Prometheus in ungemeiner Grösse dargestellt wissen will, triftig genug sei, um die sonst gewiss nicht wahrscheinliche complette Bekleidung mit einem selbst die Füsse verhüllenden Gewande annehmlich zu machen, überlasse ich denen zu entscheiden, die sich dazu berufen fühlen.*) Vorher, S. 84, hatte G. bemerkt, dass die Okeaniden des Chors mit der gewöhnlichen Menschengrösse haben zufrieden sein können. Denn eigentlich seien es nur die Götter und Heroen der Skene gewesen, die einer künstlichen Erhöhung der Gestalt bedurften, um sie vor den gemeinen Menschen auszuzeichnen; wo aber solche nicht gegenüberstanden, sei dies unnöthig gewesen. Nun traten aber in den Prometheustragödien nur Götter und Heroen auf, Io, Herakles, und es ist schwerlich nothwendig, diese viel kleiner als den Prometheus und die übrigen Personen zu denken; und wenn man die Okeaniden kleiner wünscht, so liess sich das durch eine Auswahl jugendlicher noch nicht voll ausgewachsener

*) Auch die Scholiasten zu v. 74. denken sich den Prometheus von riesiger Grösse, und den Hephästos bedeutend kleiner, wegen der an diesen ergehenden Aufforderung, χώρει κάτω, σχέλη δὲ κιρκάσον βίᾳ: was, wie man sieht, ein sehr unsicherer Schluss ist.

Choreuten erreichen, wie dergleichen ohnehin wohl immer zu ähnlichen aus Weibern bestehenden Chören genommen wurden. Prometheus aber konnte auch ohne lange Gewänder, in einem Costüm, wie ich es im Text angedeutet habe, wenigstens um Einiges vergrössert werden. — Ueber Okeanos sagt Genelli S. 103: „Auch der alte Okeanos, der auf dem vierfüssigen Geflügel durch die Luft fährt, musste von bedeutender Grösse sein, sowohl als Verwandter des Prometheus, als auch noch weil der Glanz der umgebenden Luft die dunklere Gestalt immer um etwas verkleinert. Dieser Okeanos aber musste auf seinem Hippogryphen so sitzen, dass er das Gesicht dem Prometheus zukehrte, und also den meisten Zuschauern beinahe den Rücken zeigte. So fährt er oben auf den Aiorai von der Seite der Fremde herein bis über die Mitte des Dromos, und nach der Unterredung wieder weiter zur Seite der Heimath (?) hinaus. Da nun hierbei er selbst zu keinerlei Bewegung genöthigt ist, und auch seine Rede gar keine Gesticulation fordert, so konnte er ohne weiteres durch eine hohle Puppe dargestellt werden, in welcher der Sänger sass, ebenso wie sein Thier, worin doch einer steckte, der die Flügel bewegte.“ Man sieht, der Gedanke an eine Puppe ist nicht neu: und es könnte nun leicht einer zwei Puppen in unserer Tragödie verlangen, eine für den Prometheus, die andere für den Okeanos; ja noch mehrere. Denn Schneider wenigstens in seiner Ausgabe des Prom. zu v. 135. findet es wahrscheinlich, dass auch einige der Okeaniden nur durch Puppen dargestellt worden seien.



ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ ΔΕΣΜΩΤΗΣ.

Der gefesselte Prometheus.

ΤΩΝ ΤΟΥ ΔΡΑΜΑΤΟΣ ΠΡΟΣΩΠΑ.

ΚΡΑΤΟΣ ΚΑΙ ΒΙΑ.
ΗΦΑΙΣΤΟΣ.
ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.
ΧΟΡΟΣ ΩΚΕΑΝΙΔΩΝ ΝΥΜΦΩΝ.
ΩΚΕΑΝΟΣ.
ΙΩ Η ΙΝΑΧΟΥ.
ΕΡΜΗΣ.

Personen.

Gewalt und Kraft.
Hephästos.
Prometheus.
Chor von Okeaniden.
Okeanos.
Io.
Hermes.

ΠΡΟΛΟΓΟΣ.

ΚΡΑΤΟΣ ΚΑΙ ΒΙΑ, ΗΦΑΙΣΤΟΣ, ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

ΚΡΑΤΟΣ.

Χθονὸς μὲν εἰς τηλοῦρον ἥκομεν πέδον,
Σκύθην ἐς οἶμον, ἄβατον εἰς ἐρημίαν.
Ἥφαιστε, σοὶ δὲ χρὴ μέλειν ἐπιστολὰς,
Ἅς σοι πατὴρ ἐφεῖτο, τόνδε πρὸς πέτραις
Ὑψηλοκρήμνοις τὸν λεωργὸν ὀχμάσαι
Ἀδαμαντίνων δεσμῶν ἐν ἀῤῥήκτοις πέδαις.
Τὸ σὸν γὰρ ἄνθος, παντέχνου πυρὸς σέλας,
Θνητοῖσι κλέψας ὤπασεν· τοιᾶσδέ τοι
Ἁμαρτίας σφὲ δεῖ θεοῖς δοῦναι δίκην,
Ὡς ἂν διδαχθῇ τὴν Διὸς τυραννίδα
Στέργειν, φιλανθρώπου δὲ παύεσθαι τρόπου.

ΗΦΑΙΣΤΟΣ.

Κράτος Βία τε, σφῷν μὲν ἐντολὴ Διὸς
Ἔχει τέλος δὴ, κοὐδὲν ἐμποδὼν ἔτι·
Ἐγὼ δ' ἄτολμός εἰμι συγγενῆ θεὸν
Δῆσαι βίᾳ φάραγγι πρὸς δυσχειμέρῳ.
Πάντως δ' ἀνάγκη τῶνδέ μοι τόλμαν σχεθεῖν·
Ἐξωριάζειν γὰρ πατρὸς λόγους βαρύ.
Τῆς ὀρθοβούλου Θέμιδος αἰπυμῆτα παῖ,
Ἄκοντά σ' ἄκων δυσλύτοις χαλκεύμασι

Prolog.

Gewalt und Kraft, Hephästos, Prometheus.

Gewalt.

Am fernen Rand der Erde sind wir angelangt,
Zum Skythenstrich, der ungebahnten Wüstenei.
Hephästos, du nun sei des Auftrags eingedenk,
Den dir der Vater anbefahl, den Frevler hier
Fest anzuketten an den steilen Felsenhang
Mit harter Demantfesseln unlösbarem Band.
Denn deinen Schatz, des kunstbegabten Feuers Strahl,
Entwandt' und bracht' er zu den Menschen: darum soll
Er dies Vergehn abbüssen jetzt den Himmlischen,
Auf dass er lerne, sich der Herrschermacht des Zeus
Zu fügen, und die Menschenvorlieb' abzuthun.

Hephästos.

Gewalt und Kraft, für euch hat nunmehr Zeus' Gebot
Sein Ziel erreicht; Nichts liegt zu thun euch weiter vor:
Doch mir gebricht's am Muthe, den verwandten Gott
Mit Zwang zu binden an die winterliche Kluft:
Und doch gebeut Nothwendigkeit mir den Entschluss.
Schwer straft sich's, nicht zu achten auf des Vaters Wort.
Der wohlberathenden Themis hochverständ'ger Sohn,
Unwillig dich unwill'gen an den öden Fels

Προσπασσαλεύσω τῷδ' ἀπανθρώπῳ πάγῳ,
Ἵν' οὔτε φωνὴν, οὔτε του μορφὴν βροτῶν
Ὄψει, σταθευτὸς δ' ἡλίου φοίβῃ φλογὶ
Χροιᾶς ἀμείψεις ἄνθος· ἀσμένῳ δέ σοι
Ἡ ποικιλείμων νὺξ ἀποκρύψει φάος,
Πάχνην θ' ἑῴαν ἥλιος σκεδᾷ πάλιν·
Ἀεὶ δὲ τοῦ παρόντος ἀχθηδὼν κακοῦ
Τρύσει σ'· ὁ λωφήσων γὰρ οὐ πέφυκέ πω.
Τοιαῦτ' ἐπηύρου τοῦ φιλανθρώπου τρόπου.
Θεὸς θεῶν γὰρ οὐχ ὑποπτήσσων χόλον
Βροτοῖσι τιμὰς ὤπασας πέρα δίκης.
Ἀνθ' ὧν ἀτερπῆ τήνδε φρουρήσεις πέτραν,
Ὀρθοστάδην, ἄϋπνος, οὐ κάμπτων γόνυ·
Πολλοὺς δ' ὀδυρμοὺς καὶ γόους ἀνωφελεῖς
Φθέγξει· Διὸς γὰρ δυσπαραίτητοι φρένες·
Ἅπας δὲ τραχὺς, ὅστις ἂν νέον κρατῇ.

ΚΡΑΤΟΣ.

Εἶεν, τί μέλλεις καὶ κατοικτίζει μάτην;
Τί τὸν θεοῖς ἔχθιστον οὐ στυγεῖς θεὸν,
Ὅστις τὸ σὸν θνητοῖσι προῦδωκεν γέρας;

ΗΦΑΙΣΤΟΣ.

Τὸ ξυγγενές τοι δεινὸν ἥ θ' ὁμιλία.

ΚΡΑΤΟΣ.

Ξύμφημι', ἀνηκουστεῖν δὲ τῶν πατρὸς λόγων
Οἰόντε πῶς; οὐ τοῦτο δειμαίνεις πλέον;

ΗΦΑΙΣΤΟΣ.

Ἀεί γε δὴ νηλὴς σὺ καὶ θράσους πλέως.

ΚΡΑΤΟΣ.

Ἄκος γὰρ οὐδὲν τόνδε θρηνεῖσθαι· σὺ δὲ
Τὰ μηδὲν ὠφελοῦντα μὴ πόνει μάτην.

ΗΦΑΙΣΤΟΣ.

Ὦ πολλὰ μισηθεῖσα χειρωναξία.

Mit festen Eisen anzuklammern rüst' ich mich,
Wo keine Stimme, keines Menschen Angesicht
Du schauest, wo von Helios hellem Strahl gesengt
Des Leibes Blüte schwinden wird, wo dir erwünscht
Die buntgewand'ge Nacht des Tages Licht verhüllt,
Dann wiederum des Morgens Reif die Sonne schmilzt,
Doch jederzeit des gegenwärt'gen Uebels Qual
Dich martert: denn noch lebt nicht wer dich retten mag.
Den Lohn verdankst du deiner Menschenfreundlichkeit,
Weil du, ein Gott, nicht zagend vor der Götter Zorn
Den Menschen Ehre mehr als recht war zugewandt.
Dafür nun musst du hüten den freudlosen Fels,
Aufrecht gestellt, schlaflos, mit ungebeugtem Knie:
Und mancher Wehruf, mancher Jammer wird umsonst
Von dir erschallen: schwer erweicht wird Zeus' Gemüth,
Denn hart ist Jeder, dessen Herrschaft neu noch ist.

Gewalt.

Auf, auf! Was säumst du und beklagst vergeblich ihn?
Was hassest du den gottverhassten Gott nicht auch,
Der deinen Schatz verrätherisch den Menschen gab?

Hephästos.

Stark ist der Blutsverwandtschaft und der Freundschaft Macht.

Gewalt.

Mag sein: doch nicht zu achten auf des Vaters Wort,
Wie ist das möglich? Scheuest du denn dies nicht mehr?

Hephästos.

Stets bist du ohn' Erbarmen und voll rauhen Muth's.

Gewalt.

Nichts frommt's ja, diesen zu beklagen: darum lass
Auch du nur ab, Nutzloses so umsonst zu thun.

Hephästos.

O meiner Hände vielverhasste Fertigkeit.

ΚΡΑΤΟΣ.

Τί νιν στυγεῖς; πάντων γὰρ, ὡς ἁπλῷ λόγῳ,
Τῶν νῦν παρόντων οὐδὲν αἰτίαν τέχνη.

ΗΦΑΙΣΤΟΣ.

Ἔμπας τὶς αὐτὴν ἄλλος ὤφελεν λαχεῖν.

ΚΡΑΤΟΣ.

Ἅπαντ' ἐπάχθη πλὴν θεοῖσι κοιρανεῖν.
Ἐλεύθερος γὰρ οὔτίς ἐστι πλὴν Διός.

ΗΦΑΙΣΤΟΣ.

Ἔγνωκα τοῖσδε, κοὐδὲν ἀντειπεῖν ἔχω.

ΚΡΑΤΟΣ.

Οὔκουν ἐπείξει δεσμὰ τῷδε περιβαλεῖν,
Ὡς μή σ' ἐλινύοντα προσδερχθῇ πατήρ;

ΗΦΑΙΣΤΟΣ.

Καὶ δὴ πρόχειρα ψάλια δέρκεσθαι πάρα.

ΚΡΑΤΟΣ.

Λαβών νιν ἀμφὶ χερσὶν ἐγκρατεῖ σθένει
Ῥαιστῆρι θεῖνε, παρσάλευε πρὸς πέτρας.

ΗΦΑΙΣΤΟΣ.

Περαίνεται δὴ κοὐ ματᾷ τοὔργον τόδε.

ΚΡΑΤΟΣ.

Ἄρασσε μᾶλλον, σφίγγε, μηδαμῇ χάλα.
Δεινὸς γὰρ εὑρεῖν κἀξ ἀμηχάνων πόρους.

ΗΦΑΙΣΤΟΣ.

Ἄραρεν ἥδε γ' ὠλένη δυσεκλύτως.

ΚΡΑΤΟΣ.

Καὶ τήνδε νῦν πόρπασον ἀσφαλῶς, ἵνα
Μάθῃ σοφιστὴς ὢν Διὸς νωθέστερος.

ΗΦΑΙΣΤΟΣ.

Πλὴν τοῦδ' ἂν οὐδεὶς ἐνδίκως μέμψαιτό μοι.

Gewalt.

Was zürnst du dieser? Hat fürwahr doch an dem Leid,
Das jetzt du fühlst, dir deine Kunst gar keine Schuld.

Hephästos.

Und doch, ein Andrer, wollt' ich, wär' mit ihr begabt.

Gewalt.

Last trägt ein Jeder, nur der Götter König nicht:
Denn freien Waltens ist kein Andrer, ausser Zeus.

Hephästos.

Das seh' ich hier, und zu entgegnen hab' ich Nichts.

Gewalt.

So eile denn, mit Fesseln diesen zu umfahn,
Damit nicht lässig dich der Vater möge sehn.

Hephästos.

Nun da, die Schellen sind bereit hier schon zu schaun.

Gewalt.

So nimm sie denn, und schlag' sie um die Arme ihm
Mit kräftgem Hammer, nagle fest sie an den Fels.

Hephästos.

Schon wird's vollführt, und nicht vergebens ist das Werk.

Gewalt.

Noch kräftger schlag' und treib' sie ein, lass nirgends nach,
Denn der ist klug zu sprengen auch die engste Haft.

Hephästos.

Nun dieser Arm ist unauflöslich angeschweisst.

Gewalt.

So hefte nun auch jenen fest, damit er sieht,
Der Schlaue, wie doch gegen Zeus er thöricht ist.

Hephästos.

Ihn ausgenommen tadelt Keiner wohl mein Werk.

ΚΡΑΤΟΣ.

Ἀδαμαντίνου νῦν σφηκὸς αὐθάδη γνάθον
Στέρνων διαμπὰξ πασσάλευ' ἐρρωμένως.

ΗΦΑΙΣΤΟΣ.

Αἰαῖ, Προμηθεῦ, σῶν ὕπερ στένω πόνων.

ΚΡΑΤΟΣ.

Σὺ δ' αὖ κατοκνεῖς, τῶν Διός τ' ἐχθρῶν ὕπερ
Στένεις; ὅπως μὴ σαυτὸν οἰκτιεῖς ποτέ.

ΗΦΑΙΣΤΟΣ.

Ὁρᾷς θέαμα δυσθέατον ὄμμασιν.

ΚΡΑΤΟΣ.

Ὁρῶ κυροῦντα τόνδε τῶν ἐπάξίων.
Ἀλλ' ἀμφὶ πλευραῖς μασχαλιστῆρας βάλε.

ΗΦΑΙΣΤΟΣ.

Δρᾶν ταῦτ' ἀνάγκη, μηδὲν ἐγκέλευ' ἄγαν.

ΚΡΑΤΟΣ.

Ἢ μὴν κελεύσω, κἀπιθωΰξω γε πρός.
Χώρει κάτω, σκέλη δὲ κίρκωσον βίᾳ.

ΗΦΑΙΣΤΟΣ.

Καὶ δὴ πέπρακται τοὔργον οὐ μακρῷ πόνῳ.

ΚΡΑΤΟΣ.

Ἐρρωμένως νῦν θεῖνε διατόρους πέδας,
Ὡς ὑπιτιμητής γε τῶν ἔργων βαρύς.

ΗΦΑΙΣΤΟΣ.

Ὅμοια μορφῇ γλῶσσά σου γηρύεται.

ΚΡΑΤΟΣ.

Σὺ μαλθακίζου, τὴν δ' ἐμὴν αὐθαδίαν
Ὀργῆς τε τραχύτητα μὴ 'πιπλήσσε μοι.

ΗΦΑΙΣΤΟΣ.

Στείχωμεν, ὡς κόλοισιν ἀμφίβληστρ' ἔχει.

ΚΡΑΤΟΣ.

Ἐνταῦθα νῦν ὕβριζε, καὶ θεῶν γέρα

Gewalt.

Nun nimm des Demantkeiles unbeugsamen Zahn,
Und treib mit Macht ihn grade durch die Brust hindurch.

Hephästos.

Weh, weh, Prometheus! Ach, ich klag' um deinen Schmerz.

Gewalt.

Du säumst schon wieder, und es jammert dich der Feind
Des Zeus? — Dass nur nicht einst um dich du jammern mögst!

Hephästos.

Du siehst ein Schauspiel, keinem Auge lieb zu schaun.

Gewalt.

Ich seh' wie diesem widerfährt was er verdient. —
Auch um die Seiten leg' ihm jetzt das Gürtelband.

Hephästos.

Ich muss es leider. Mahne du mich nicht so sehr.

Gewalt.

Wohl will ich mahnen, und dich treiben noch dazu.
Nach unten, um die Beine jetzt den Ring gelegt!

Hephästos.

Und schon vollzogen ist es sonder grosse Müh.

Gewalt.

Jetzt schlage kräftig, und die Fesseln nagle fest,
Denn der die Arbeit prüfen wird, ist strengen Sinn's.

Hephästos.

Gleich deinem Ansehn ist die Rede deines Mund's.

Gewalt.

Sei du denn weich: doch meinen ungebeugten Muth
Und meines Sinnes Härte schilt mir nicht darum.

Hephästos.

Nun lass uns gehn, denn angekettet ist er jetzt.

Gewalt.

Hier frevle nun, und bringe der Unsterblichen

Συλῶν ἐφημέροισι προστίθει. τί σοι
Οἱοίτε θνητοὶ τῶνδ' ἀπαντλῆσαι πόνων;
Ψευδωνύμως σε δαίμονες Προμηθέα
Καλοῦσιν· αὐτὸν γάρ σε δεῖ προμηθέως,
Ὅτῳ τρόπῳ νῆσδ' ἐκνυλισθήσει τέχνης.

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Ὦ δῖος αἰθὴρ καὶ ταχύπτεροι πνοαὶ,
Ποταμῶν τε πηγαὶ, ποντίων τε κυμάτων
Ἀνήριθμον γέλασμα, παμμῆτόρ τε γῆ,
Καὶ τὸν πανόπτην κύκλον ἡλίου καλῶ·
Ἴδεσδέ μ', οἷα πρὸς θεῶν πάσχω θεός.
Δέρχθηθ' οἵαις αἰκίαισιν
Διακναιόμενος τὸν μυριετῆ
Χρόνον ἀθλεύσω.
Τοιόνδ' ὁ νέος ταγὸς μακάρων
Ἐξεῦρ' ἐπ' ἐμοὶ δεσμὸν ἀεικῆ.
Αἰ αἰ τὸ παρὸν τό τ' ἐπερχόμενον
Πῆμα στενάχω. πῆ ποτε μόχθων
Χρὴ τέρματα τῶνδ' ἐπιτεῖλαι.
Καίτοι τί φημι; πάντα προὐξεπίσταμαι
Σκεθρῶς τὰ μέλλοντ', οὐδέ μοι ποταίνιον
Πῆμ' οὐδὲν ἥξει. τὴν πεπρωμένην δὲ χρὴ
Λῖσαν φέρειν ὡς ῥᾷστα, γίγνώσκοντ', ὅτι
Τὸ τῆς ἀνάγκης ἔστ' ἀδήριτον σθένος.
Ἀλλ' οὔτε σιγᾶν οὔτε μὴ σιγᾶν τύχας
Οἷόντε μοι τάσδ' ἐστί. θνητοῖς γὰρ γέρα
Πορὼν ἀνάγκαις ταῖσδ' ἐνέζευγμαι τάλας·
Ναρθηκοπλήρωτον δὲ θηρῶμαι πυρὸς
Πηγὴν κλοπαίαν, ἥ διδάσκαλος τέχνης
Πάσης βροτοῖς πέφηνε καὶ μέγας πόρος.
Τοιάσδε ποινὰς ἁμπλακημάτων τίνω,
Ὑπαίθριος δεσμοῖσι πασσαλευτὸς ὤν.

Entwandte Güter zu den Tageskindern. Was
Vermögen sie, dir zu erleichtern deine Pein?
Gar fälschlich heissen dich den Vorbedächtigen
Die Götter: selbst thut dir ein Vorbedächt'ger Noth,
Wie du dich los aus diesem Kunstwerk ringen magst.

Prometheus.

O Himmels-Aether und ihr Lüfte schnellbeschwingt,
Ihr Stromesquellen und der wogenden Meeresflut
Zahlloses Blinken, und Allmutter Erde, dich,
Und dich, der Sonn' allsehend Auge ruf' ich an,
Seht was ich hier, ein Gott, von Göttern dulden muss.
Schaut her, wie hier mit schmählicher Pein
Ich belastet hinfort Jahrtausende lang
Abmartern mich soll:
Denn also ersann der neue Tyrann
Der Himmlischen mir der Fesselung Schmach.
Weh, weh, um das Jetzt und das künftige Leid
Wehklag' ich zumal: und wann wird je
Mir das Ende der Qualen erscheinen?
Und doch, was sag' ich? Weiss ich nicht was kommen wird
Schon klar im Voraus? Nimmer unerwartet naht
Sich mir ein Leiden, und des Schicksals Fügung muss
Ertragen ich so leicht ich kann, erkennend wie
Der Kampf unmöglich gegen die Nothwendigkeit.
Doch schweigen und nicht schweigen über mein Geschick,
Gleich schwer ist Beides. — Weil ich Gaben zugewandt
Den Menschen, darum leid' ich Armer diese Noth.
Des Feuers Samen bergend in dem Ferulstab
Entwandt' ich klüglich, welches dann zu aller Kunst
Den Menschen Lehrer worden ist und grosses Heil;
Und solche Strafe duld ich nun um dies Vergehn,
In Banden angeschmiedet in der luftgen Höh.

Ἀ ἀ, ἔα ἔα.

Τίς ἀχὼ, τίς ὀδμὰ προσέπτα μ' ἀφεγγὴς,
Θεόσυτος, ἢ βρότειος, ἢ κεκραμένη;
Ἵκετο τερμόνιον ἐπὶ πάγον πόνων
ἐμῶν θεωρὸς, ἢ τί δὴ θέλων;
Ὁρᾶτε δεσμώτην με δύσποτμον θεὸν,
Τὸν Διὸς ἐχθρὸν, τὸν πᾶσι θεοῖς
Δι' ἀπεχθείας ἐλθόνθ', ὁπόσοι
Τὴν Διὸς αὐλὴν εἰσοιχνεῦσιν,
Διὰ τὴν λίαν φιλότητα βροτῶν.
Φεῦ φεῦ, τί ποτ' αὖ κινάθισμα κλύω
Πέλας οἰωνῶν; αἰθὴρ δ' ἐλαφραῖς
Πτερύγων διπαῖς ὑποσυρίζει.
Πᾶν μοι φοβερὸν τὸ προσέρπον.

ΠΑΡΟΔΟΣ.

ΧΟΡΟΣ.

στρ. α'.

Μηδὲν φοβηθῇς· φιλία γὰρ ἥδε τάξις
πτερύγων θοαῖς ἁμίλλαις
προσέβα τόνδε πάγον, πατρῴας
μόγις παρειποῦσα φρένας.
Κραιπνοφόροι δέ μ' ἔπεμψαν αὖραι·
Κτύπου γὰρ ἀχὼ χάλυβος διῆξεν ἄντρων
μυχὸν, ἐκ δ' ἔπληξέ μου τὰν θεμεριῶπιν αἰδῶ·
Σύθην δ' ἀπέδιλος ὄχῳ πτερωτῷ.

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Αἰαῖ, αἰαῖ,
Τῆς πολυτέκνου Τηθύος ἔκγονα,
Τοῦ περὶ πᾶσάν θ' εἱλισσομένου
Χθόν' ἀκοιμήτῳ ῥεύματι παῖδες
Πατρὸς Ὠκεανοῦ, δέρχθητ', ἐσίδεσθ'

Horch! ha, ha!
Welch Tönen, welch Duften, was naht mir unsichtbar,
Von Göttern oder von Menschen oder beider Art?
Des Erdrands Gebirg naht wer, um meine Qual
sich anzuschauen, oder wozu sonst?
So seht mich denn gefesselt, den unseel'gen Gott,
Mich den Feind des Zeus, mich der sich den Hass
Der Götter zumal auflud, soviel
In den Herrscherpalast eingehen des Zeus,
Weil allzusehr ich die Menschen geliebt. —
Weh, weh! was vernahm für Rauschen nochmals
Ich von Vögeln mir nah, und es schwirret die Luft
Von der Fittige leicht hineilendem Schwung.
Furcht weckt mir Alles, was nahet.

Parodos.

Der Chor.

Sei ohne Furcht nur, denn befreundet ist die Schaar dir,
die mit schneller Flügelschwingung
diesem Fels naht, da Gewährung nur kaum
ihr Bitten vom Vater erlangt.
Eilig durchmass ich die luftigen Pfade:
Denn tönend schallte zu der Grotten innerm Raum hin
Klang des Eisens; und besiegend meine mägdliche Scheu
Enteilt' unbeschuht ich auf Flügelgespann.

Prometheus.

Ach, ach!
Ihr Kinder, entsprosst aus dem fruchtbar'n Schooss
Der Tethys, erzeugt von dem rings um die Welt
Nie rastende Flut aussendenden Gott
Okeanos, schaut, und sehet mich hier,

Οἵῳ δεσμῷ προσπορπατὰς
Τῆσδε φάραγγος σκοπέλοις ἐν ἄκροις
Φρουρὰν ἄζηλον ἐχήσω.

ΧΟΡΟΣ.

ἀντ. ά.

Λεύσσω, Προμηθεῦ· φοβερὰ δ' ἐμοῖσιν ὄσσοις
ὁμίχλα προσῆξε πλήρης
δακρύων, σὸν δέμας εἰσιδούσα
πέτραις προσαναινόμενον
Ταῖσδ' ἀδαμαντοδέτοισι λύμαις·
Νέοι γὰρ οἰακονόμοι κρατοῦσ' Ὀλύμπου·
νεοχμοῖς δὲ δὴ νόμοις Ζεὺς ἀθέτως κρατύνει,
Τὰ πρὶν δὲ πελώρια νῦν ἄϊστοῖ.

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Εἰ γάρ μ' ὑπὸ γῆν νέρθεν τ' Ἀίδου
Τοῦ νεκροδέγμονος εἰς ἀπέραντον
Τάρταρον ἦκεν, δεσμοῖς ἀλύτοις
ἀγρίως πελάσας, ὡς μήποτε θεὸς
Μήτε τις ἄλλος τοῖσδ' ἐπεγήθει.
Νῦν δ' αἰθέριον κίνυγμ' ὁ τάλας
Ἐχθροῖς ἐπίχαρτα πέπονθα.

ΧΟΡΟΣ.

στρ. ά.

Τίς ὧδε τἠπισκάρδιος,
Θεῶν, ὅτῳ τάδ' ἐπιχαρῆ;
Τίς οὐ ξυνασχαλᾷ κακοῖς
Τοῖσι, δίχα γε Διός; ὁ δ' ἐπικότως ἀεὶ
Θέμενος ἄγναμπτον νόον,
Λάμναται οὐρανίαν γένναν, οὐδὲ λή-
ξει, πρὶν ἂν ἢ κορέσῃ κέαρ,
Ἢ παλάμᾳ τινὶ τὰν δυσάλωτον ἕλῃ τις ἀρχάν.

Wie in fesselnder Haft auf klippiger Höh
Des Felsengeklüfts nicht neidenswerth
Mir die Warte zu hüten beschieden.

Chor.

Ich seh's, Prometheus: und es senkt sich der entsetzten
eine Wolke schwer von Thränen
auf die Augen, da ich so dich muss sehn
am Felsen hinschmachtend in Qual,
Duldend der ehernen Fessel Banden.
Denn neue Machthaber regieren im Olympos,
und es waltet da nach neuer Satzung Zeus gesetzlos:
Die früher Gewalt'gen erniedrigt er nun.

Prometheus.

O hätt' er mich tief in der Erde Schooss,
In die Wohnung des Tod's zum Hades hinab,
In des Tartarus Nacht, mit Fesseln beschwert
Hinunter gesandt, dass nimmer ein Gott
Noch ein Andrer hieran sich erfreuen gemocht.
Doch hier, von dem Wehn der Lüfte gepeitscht,
Hier bin ich ein Spott für die Feinde.

Chor.

Und wer der Götter hegte wol
So harten Sinn, sich dess zu freun?
Wer fühlte nicht mit deiner Qual
Mitleiden? ausser dem Zeus, der in unabläss'gem Groll,
Ungebeugten Sinnes stets
Uranos' Kinder verfolgt, und nicht rasten je
wird, bis sein Herz sich ersättiget,
Oder mit List ihm die schwer zu besiegende Macht geraubt wird.

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Ἢ μὴν ἔτ' ἐμοῦ, καίπερ κρατεραῖς
Ἐν γυιοπέδαις αἰκιζομένου,
Χρείαν ἕξει μακάρων πρύτανις,
Δεῖξαι τὸ νέον βούλευμ', ὑφ' ὅτου
Σκῆπτρον τιμάς τ' ἀποσυλᾶται.
Καί μ' οὔτι μελιγλώσσοις πειθοῦς
Ἐπαοιδαῖσιν θέλξει, στερεάς τ'
Οὔποτ' ἀπειλὰς πτήξας τόδ' ἐγὼ
Καταμηνύσω, πρὶν ἂν ἐξ ἀγρίων
Δεσμῶν χαλάσῃ, ποινάς τε τίνειν
Τῆσδ' αἰκίας ἐθελήσῃ.

ΧΟΡΟΣ.

ἀντ. β'

Σὺ μὲν θρασύς τε καὶ πικραῖς
Λύαισιν οὐδὲν ἐπιχαλᾷς,
Ἄγαν δ' ἐλευθεροστομεῖς.
Ἐμὰς δὲ φρένας ἠρέθισε διάτορος φόβος,
Δέδια δ' ἀμφὶ σαῖς τύχαις,
Πᾷ ποτε τῶνδε πόνων χρή σε τέρμα κέλ-
σαντ' ἐσιδεῖν· ἀκίχητα γὰρ
Ἥθεα καὶ κέαρ ἀπαράμυθον ἔχει Κρόνου παῖς.

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Οἶδ' ὅτι τραχὺς καὶ παρ' ἑαυτῷ
Τὸ δίκαιον ἔχων Ζεύς. ἀλλ' ἔμπας
Μαλακδγνώμων
Ἔσται ποθ', ὅταν ταύτῃ ῥαισθῇ·
Τὴν δ' ἀτέραμνον στορέσας ὀργὴν
Εἰς ἀρθμὸν ἐμοὶ καὶ φιλότητα
Σπεύδων σπεύδοντί ποθ' ἥξει.

ΧΟΡΟΣ.

Πάντ' ἐκπάλυψον καὶ γέγων' ἡμῖν λόγον,

Prometheus.

Ja meiner fürwahr, erduld' ich auch jetzt
In Banden gelegt der Fesselung Schmach,
Es bedarf einst mein noch der Himmlischen Fürst,
Um den neuen Verrath ihm zu künden, durch den
Er Scepter und Reich verlieren soll.
Und nimmer bewegt mit schmeichelndem Wort
Der Bitten er mich, nicht werd' ich erschreckt
Von drohendem Zwang mich beugen um dies
Zu verkündigen ihm, bis Er mich erlöst
Aus der marternden Haft, und mir Busse zu thun
Sich entschliesst für diese Beschimpfung.

Chor.

Du trotzest kühn, und beugest selbst
Der bittern Qual nicht deinen Sinn,
Und allzukeckes redest du.
Mir aber ergreifet die Seele tief eindringend Furcht,
Und mich bangt um dein Geschick,
Wie du zum Ziele dereinst dieser Pein gelangst:
denn unerbittlichen Sinnes ja
Und unerweichlichen Herzens bezeigt sich der Sohn des Kronos.

Prometheus.

Ich weiss wie er hart ist und nur was er will
Für Recht ihm gilt: und dennoch wird
Sanftmüthig er einst
Noch sein, wenn auch Er so gebrochen wird.
Dann erweicht er wol sein hartes Gemüth,
Dann wird er zur Sühn' und zur Freundschaft mir
Sich bereit dem bereiten erweisen.

Chor.

Nun offenbar' uns Alles, und bericht' uns klar,

Ποίῳ λαβών σε Ζεὺς ἐπ' αἰτιάματι
Οὕτως ἀτίμως καὶ πικρῶς αἰκίζεται·
Λίδαξον ἡμᾶς, εἴ τι μὴ βλάπτει λόγῳ·

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Ἀλγεινὰ μέν μοι καὶ λέγειν ἐστὶν τάδε·
Ἄλγος δὲ σιγᾶν, πανταχῇ δὲ δύσποτμα.
Ἐπεὶ τάχιστ' ἤρξαντο δαίμονες χόλου,
Στάσις τ' ἐν ἀλλήλοισιν ὠροθύνετο,
Οἱ μὲν θέλοντες ἐκβαλεῖν ἕδρας Κρόνον,
Ὡς Ζεὺς ἀνάσσῃ δῆθεν, οἱ δὲ τοὔμπαλιν
Σπεύδοντες, ὡς Ζεῦς μήποτ' ἄρξειεν θεῶν,
Ἐνταῦθ' ἐγὼ τὰ λῷστα βουλεύων, πιθεῖν
Τιτᾶνας, Οὐρανοῦ τε καὶ Χθονὸς τέκνα,
Οὐκ ἠδυνήθην· αἱμύλας δὲ μηχανὰς
Ἀτιμάσαντες καρτεροῖς φρονήμασιν,
Ὠΐοντ' ἀμοχθὶ πρὸς βίαν τε δεσπόσειν·
Ἐμοὶ δὲ μήτηρ οὐχ ἅπαξ μόνον Θέμις,
Καὶ Γαῖα, πολλῶν ὀνομάτων μορφὴ μία,
Τὸ μέλλον ᾗ κραίνοιτο προὐτεθεσπίκει,
Ὡς οὐ κατ' ἰσχὺν οὐδὲ πρὸς τὸ καρτερὸν
Χρείη, δόλῳ δὲ τοὺς ὑπερσχόντας κρατεῖν.
Τοιαῦτ' ἐμοῦ λόγοισιν ἐξηγουμένου
Οὐκ ἠξίωσαν οὐδὲ προσβλέψαι τὸ πᾶν.
Κράτιστα δή μοι τῶν παρεστώτων τότε
Ἐφαίνετ' εἶναι προσλαβόντι μητέρα
Ἑκόνθ' ἑκόντι Ζηνὶ συμπαραστατεῖν.
Ἐμαῖς δὲ βουλαῖς Τάρτάρου μελαμβαθὴς
Κευθμὼν καλύπτει τὸν παλαιγενῆ Κρόνον
Αὐτοῖσι συμμάχοισι. Τοιάδ' ἐξ ἐμοῦ
Ὁ τῶν θεῶν τύραννος ὠφελημένος
Κακαῖσι ποιναῖς ταῖσδέ μ' ἐξημείψατο.
Ἔνεστι γάρ πως τοῦτο τῇ τυραννίδι

Was denn für Schuld ist's, welche Zeus an dir erfand,
Dass er so schmählich und so bitter dich bestraft.
Verkünd' es uns, wenn dir nicht Leid die Rede schafft.

Prometheus.

Wohl schmerzlich ist mir's auch zu reden nur davon,
Doch schmerzlich auch zu schweigen: Leid ist überall.
Als sich der Himmelsmächte Zürnen hatt' entflammt,
Und Hader zwischen ihnen ausgebrochen war,
Ein Theil den Kronos stürzen wollt' herab vom Thron,
Dass Zeus nun herrschte, doch die Andern wiederum
Dass nie den Göttern Zeus geböte, trachteten,
Da, ob ich wohl das Beste rieth, vermocht' ich doch
Gäa's und Uranos' Kinder die Titanen nicht
Zu überzeugen: denn die Mittel kluger Kunst
In stolzem Selbstgefühl verschmähend glaubten sie
Durch Kraft der Herrschaft mühelos gewiss zu sein.
Doch hatte mir die Mutter Themis oft zuvor,
Und Gäa, vielfach zubenamt, doch Eines Sein's,
Geoffenbaret, wie der Zukunft Fügung sei,
Dass nicht Gewalt und Stärke, sondern List allein
Die Herrschaft sichern werde den Obsiegenden.
Als meine Reden solches ihnen vorgestellt,
Nicht hielten sie's für werth, auch nur drauf hinzuschaun.
Das Beste drum von Allem was mir offen stand
Erschien's mir nun mit meiner Mutter im Verein
Zu Zeus dem willigen willig zu gesellen mich.
So schliesst denn jetzt auf meinen Rath der dunkle Schlund
Des Tartaros den altersgrauen Kronos ein,
Sammt seinen Bundsgenossen. — Solche Dienste sind's,
Die mir der Götter König zu verdanken hat,
Und so vergilt mit schlimmem Lohn er mir dafür.
Denn die Gewaltherrschaft, so scheint es, leidet stets

Νόσημα, τοῖς φίλοισι μὴ πεποιθέναι.
Ὃ δ' οὖν ἐρωτᾷτ', αἰτίαν καθ' ἥντινα
Αἰκίζεταί μ', τοῦτο δὴ σαφηνιῶ.
Ὅπως τάχιστα τὸν πατρῷον ἐς θρόνον
Καθέζετ', εὐθὺς δαίμοσιν νέμει γέρα
Ἄλλοισιν ἄλλα, καὶ διεσταχίζετο
Ἀρχήν· βροτῶν δὲ τῶν ταλαιπώρων λόγον
Οὐκ ἔσχεν οὐδέν', ἀλλ' ἀϊστώσας γένος
Τὸ πᾶν, ἔχρῃζεν ἄλλο φιτῦσαι νέον.
Καὶ ταῖσιν οὐδεὶς ἀντέβαινε πλὴν ἐμοῦ.
Ἐγὼ δ' ἐτόλμησ'· ἐξερυσάμην βροτοὺς
Τοῦ μὴ διαῤῥαισθέντας εἰς Ἅιδου μολεῖν.
Τῷ τοι τοιαῖσδε πημοναῖσι κάμπτομαι,
Πάσχειν μὲν ἀλγεινοῖσιν, οἰκτραῖσιν δ' ἰδεῖν·
Θνητοὺς δ' ἐν οἴκτῳ προθέμενος, τούτου τυχεῖν
Οὐκ ἠξιώθην αὐτὸς, ἀλλὰ νηλεῶς
Ὧδ' ἐῤῥύθμισμαι, Ζηνὶ δυσκλεὴς θέα.

ΧΟΡΟΣ.

Σιδηρόφρων τε κἀκ πέτρας εἰργασμένος,
Ὅστις, Προμηθεῦ, σοῖσιν οὐ ξυνασχαλᾷ
Μόχθοις· ἐγὼ γὰρ αὖτ' ἂν εἰσιδεῖν τάδε
Ἔχρῃζον, εἰσιδοῦσά τ' ἠλγύνθην κέαρ.

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Καὶ μὴν φίλοις ἐλεινὸς εἰσορᾶν ἐγώ.

ΧΟΡΟΣ.

Μή πού τι προῦβης τῶνδε καὶ περαιτέρω;

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Θνητούς γ' ἔπαυσα μὴ προφέρεσθαι μόρον.

ΧΟΡΟΣ.

Τὸ ποῖον εὗρες τῆσδε φάρμακον νόσου;

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Τυφλὰς ἐν αὐτοῖς ἐλπίδας κατῴκισα.

An dem Gebrechen, dass sie Freunden nicht vertraut.
Doch was ihr fragt, aus welcher Ursach er mich so
Schmachvoll bestrafet, davon geb' ich nun Bericht.
Sobald er eingenommen seines Vaters Thron,
Theilt' er sofort den Göttern Ehr und Aemter aus,
Dem dies, dem jenes, und bestellte seines Reichs
Anordnung; doch der jammernswerthen Sterblichen
Gedacht' er gar nicht, sondern wollt' ihr ganz Geschlecht
Vertilgen, und neu schaffen selbst ein anderes.
Und diesem widerstrebte Keiner ausser mir;
Ich aber wagt's, ich rettete der Menschen Stamm,
Dass nicht zerschmettert er hinab zum Hades sank.
Dafür nun werd' ich so mit schwerer Pein gebeugt,
Schmerzvoll zu dulden und ein Jammer anzuschaun.
Da ich Erbarmen mit den Menschen trug, ward selbst
Ich dessen nicht gewürdigt, sondern schonungslos
So zugerichtet, wohl ein Anblick Zeus zum Schimpf.

Chor.

Von Eisen ist und hartem Steine dessen Herz,
Den nicht zum Mitleid, o Prometheus, deine Pein
Bewegt: denn mir — ich wollt' ich hätte dieses nie
Ansehn gedurft — jetzt bricht's mir, da ich's sah, das Herz.

Prometheus.

Ja wohl ein Jammer bin ich Freunden anzuschaun.

Chor.

Und bist du weiter noch gegangen, als du sagst?

Prometheus.

Ich nahm's den Menschen, vorzuschauen ihren Tod.

Chor.

Und welch ein Mittel für dies Uebel fandest du?

Prometheus.

In ihre Seelen flösst' ich blinde Hoffnungen.

ΧΟΡΟΣ.

Μέγ' ὠφέλημα τοῦτ' ἐδωρήσω βροτοῖς.

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Πρὸς τοῖσδε μέντοι πῦρ ἐγώ σφιν ὤπασα.

ΧΟΡΟΣ.

Καὶ νῦν φλογωπὸν πῦρ ἔχουσ' ἐφήμεροι;

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Ἄφ' οὗγε πολλὰς ἐκμαθήσονται τέχνας.

ΧΟΡΟΣ.

Τοιοῖσδε δή σε Ζεὺς ἐπ' αἰτιάμασιν —

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Αἰκίζεταί τε, κοὐδαμῇ χαλᾷ κακῶν.

ΧΟΡΟΣ.

Οὐδ' ἔστιν ἄθλου τέρμα σοι προκείμενον;

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Οὐκ ἄλλο γ' οὐδέν, πλὴν ὅταν κείνῳ δοκῇ.

ΧΟΡΟΣ.

Δόξει δὲ πῶς; τίς ἐλπίς; οὐχ ὁρᾷς, ὅτι
Ἥμαρτες; ὡς δ' ἥμαρτες, οὔτ' ἐμοὶ λέγειν
Καθ' ἡδονήν, σοί τ' ἄλγος. ἀλλὰ ταῦτα μὲν
Μεθῶμεν, ἄθλων δ' ἔκλυσιν ζήτει τινά.

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Ἐλαφρὸν, ὅστις πημάτων ἔξω πόδα
Ἔχει, παραινεῖν νουθετεῖν τε τὸν κακῶς
Πράσσοντ'. ἐγὼ δὲ ταῦθ' ἅπαντ' ἠπιστάμην.
Ἑκὼν ἑκὼν ἥμαρτον, οὐκ ἀρνήσομαι·
Θνητοῖς δ' ἀρήγων αὐτὸς εὑρόμην πόνους.
Οὐ μήν τι ποιναῖς γ' ὠόμην τοίαισί με
Κατισχνανεῖσθαι πρὸς πέτραις πεδαρσίοις,
Τυχόντ' ἐρήμου τοῦδ' ἀγείτονος πάγου.
Καί μοι τὰ μὲν παρόντα μὴ δύρεσθ' ἄχη,
Πέδοι δὲ βᾶσαι τὰς προσερπούσας τύχας.

Chor.

Ein grosses Heil gabst du damit den Sterblichen.

Prometheus.

Und ausserdem bracht' ich das Feuer ihnen zu.

Chor.

Und haben denn die Menschen jetzt des Feuers Glut?

Prometheus.

Das ihnen vieler Künste Lehrer werden wird.

Chor.

Um solcher Ursach willen also straft dich Zeus —

Prometheus.

Mit dieser Schmach, und nimmer lässt er ab vom Zorn.

Chor.

Und steht kein Endziel deiner Qualen dir bevor?

Prometheus.

Kein andres jemals, als wenn ihm es wohlgefällt.

Chor.

Ihm wohlgefällt? Wie ist's zu hoffen? Siehst du nicht,
Dass du gefehlt? doch wie gefehlt, zu sagen, ist
Mir keine Freud', und schmerzlich dir: so lass ich denn
Es ruhn: doch suche, wie du los wirst deiner Pein.

Prometheus.

Leicht mag, wer selber ausserhalb des Leidens steht,
Erinnerung und Lehren dem Unglücklichen
Ertheilen. Doch mir war dies alles wohlbewusst,
Und wollend, wissend sündigt' ich: nie läugn' ich das.
Den Menschen Hülfe bringend schafft ich selbst mir Leid.
Nicht freilich dies erwartet' ich, in solcher Pein
Hier hinzuschmachten auf der steilen Felsenhöh,
An diesen öden, nachbarlosen Berg gebannt.
Doch lasst den Jammer um das gegenwärt'ge Leid:
Steigt nieder und vernehmet was zukünftig noch

Ἀκούσαθ', ὡς μάθητε διὰ τέλους τὸ πᾶν.
Πείθεσθέ μοι, πείθεσθε, συμπονήσατε
Τῷ νῦν μογοῦντι. ταὐτά τοι πλανωμένη
Πρὸς ἄλλοτ' ἄλλον πημονὴ προσιζάνει.

ΧΟΡΟΣ.

Οὐκ ἀκούσαις ἐπεθώϋξας
Τοῦτο, Προμηθεῦ.
Καὶ νῦν ἐλαφρῷ ποδὶ κραιπνόσυτον
Θῶκον προλιποῦσ',
Αἰθέρα θ' ἁγνὸν πόρον οἰωνῶν,
Ὀκριοέσσῃ χθονὶ τῇδε πελῶ·
Τοὺς σοὺς δὲ πόνους
Χρῄζω διαπαντὸς ἀκοῦσαι.

ΕΠΕΙΣΟΔΙΟΝ ΠΡΩΤΟΝ.

ΩΚΕΑΝΟΣ.

Ἥκω δολιχῆς τέρμα κελεύθου
Διαμειψάμενος πρὸς σέ, Προμηθεῦ,
Τὸν πτερυγωκῇ τόνδ' οἰωνὸν
Γνώμῃ στομίων ἄτερ εὐθύνων·
Ταῖς σαῖς δὲ τύχαις, ἴσθι, συναλγῶ.
Τό τε γάρ με, δοκῶ, ξυγγενὲς οὕτως
Ἐσαναγκάζει, χωρίς τε γένους
Οὐκ ἔστιν ὅτῳ μείζονα μοῖραν
Νείμαιμ' ἢ σοί.
Γνώσει δὲ τάδ' ὡς ἔτυμ', οὐδὲ μάτην
Χαριτογλωσσεῖν ἔνι μοι· φέρε γὰρ
Σήμαιν', ὅ τι χρή σοι ξυμπράσσειν·
Οὐ γάρ ποτ' ἐρεῖς, ὡς Ὠκεανοῦ
Φίλος ἐστὶ βεβαιότερός σοι.

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Ἔα, τί χρῆμα; καὶ σὺ δὴ πόνων ἐμῶν

Bevor mir steht, damit das Ganze kund euch sei.
Thut was ich bitte: diesen Mitleidstrost gewährt
Dem jetzt bedrängten: denn das Unglück schweift umher,
Bald sucht es den, bald jenen heim, ohn' Unterschied.

Chor.

Nicht ungern thun wir was du von uns
Prometheus, willst:
Und behende verlässt mein Fuss den leicht-
Hinschwebenden Sitz,
Und die heilige Luft, wo den Vögeln der Pfad:
Ich steige herab auf das rauhe Geklipp:
Es verlangt mich von dir
Dein Geschick nun ganz zu vernehmen.

Erstes Epeisodion.

Okeanos.

Da bin ich am Ziel der unendlichen Fahrt,
Prometheus, zu dir: und es trug mich das schnell-
geflügelte Ross, das vom Willen gelenkt,
Nicht vom Zügel beherrcht den Weg durchmass.
Denn es jammert mich traun dein hartes Geschick.
Also ja gebeut mir's, denk' ich, die Pflicht
Der Verwandtschaft schon, und auch ohne sie weiss
Ich Keinen fürwahr von Allen, der mehr
Mir werth ist als du.
Und dass wahr ich dies sprach, nicht schmeichlerisch dir
Zu Gefallen, das wirst du erfahren. Denn sprich,
Sag' an, was soll ich zu Liebe dir thun:
Und du wirst mir gestehn, Okeanos sei
Der bewährteste Freund dir von Allen.

Prometheus.

Ha, was ist dies? Auch du bist hier, mein Weh zu schaun?

Ἥκεις ἐπόπτης; πῶς ἐτόλμησας, λιπὼν
Ἐπώνυμόν τε ῥεῦμα καὶ πετρηρεφῆ
Αὐτόκτιτ' ἄντρα, τὴν σιδηρομήτορα
Ἐλθεῖν ἐς αἶαν; ἦ θεωρήσων τύχας
Ἐμὰς ἀφῖξαι καὶ ξυνασχαλῶν κακοῖς;
Δέρκου θέαμα, τόνδε τὸν Διὸς φίλον,
Τὸν ξυγκαταστήσαντα τὴν τυραννίδα,
Οἵαις ὑπ' αὐτοῦ πημοναῖσι κάμπτομαι.

ΩΚΕΑΝΟΣ.

Ὁρῶ, Προμηθεῦ, καὶ παραινέσαι γέ σοι
Θέλω τὰ λῷστα, καίπερ ὄντι ποικίλῳ.
Γίγνωσκε σαυτὸν, καὶ μεθάρμοσαι τρόπους
Νέους· νέος γὰρ καὶ τύραννος ἐν θεοῖς.
Εἰ δ' ὧδε τραχεῖς καὶ τεθηγμένους λόγους
Ῥίψεις, τάχ' ἄν σου καὶ μακρὰν ἀνωτέρω
Θακῶν κλύοι Ζεὺς, ὥστε σοι τὸν νῦν χόλον
Παρόντα μόχθων παιδιὰν εἶναι δοκεῖν.
Ἀλλ', ὦ ταλαίπωρ', ἃς ἔχεις ὀργὰς ἄφες,
Ζήτει δὲ τῶνδε πημάτων ἀπαλλαγάς.
Ἀρχαῖ' ἴσως σοι φαίνομαι λέγειν τάδε·
Τοιαῦτα μέντοι τῆς ἄγαν ὑψηγόρου
Γλώσσης, Προμηθεῦ, ταπίχειρα γίγνεται.
Σὺ δ' οὐδέπω ταπεινὸς, οὐδ' εἴκεις κακοῖς,
Πρὸς τοῖς παροῦσι δ' ἄλλα προσλαβεῖν θέλεις.
Οὔκουν, ἔμοιγε χρώμενος διδασκάλῳ,
Πρὸς κέντρα κῶλον ἐκτενεῖς, ὁρῶν ὅτι
Τραχὺς μόναρχος οὐδ' ὑπεύθυνος κρατεῖ.
Καὶ νῦν ἐγὼ μὲν εἶμι καὶ πειράσομαι,
Ἐὰν δύνωμαι τῶνδέ σ' ἐκλῦσαι πόνων.
Σὺ δ' ἡσύχαζε μηδ' ἄγαν λαβροστόμει.
Ἦ οὐκ οἶσθ' ἀκριβῶς, ὢν περισσόφρων, ὅτι
Γλώσσῃ ματαίᾳ ζημία προστρίβεται;

Und wie vermocht'st du, deinen gleichbenamten Strom
Und deiner Grotten selbstgewölbten Felsenbau
Verlassend, hier zum Mutterland des Eisens her
Zu kommen? Oder wolltest du mein Missgeschick
Selbst sehen und mitfühlend klagen um mein Leid?
So sieh dies Schauspiel: mich, zuvor den Freund des Zeus,
Der ihm verbündet seine Herrschaft gründen half,
Mit welchen Qualen er anjetzt mich niederbeugt.

Okeanos.

Ich seh's, Prometheus, und ich will den besten Rath
Dir anempfehlen, bist du gleich auch selber klug.
Erkenne dich, und eigne neue Sinnesart
Dir an, da neu auch des Olympos Herrscher ist.
Doch wenn so trotzig scharfe Reden ferner du
Ausstössest, wird, und thront' er auch weit höher noch,
Zeus sie vernehmen, und der Strafe Grimm, der jetzt
Dich traf, für blosses Spiel dir dann zu achten sein.
Drum, o du Armer, lass von deinem Zürnen ab,
Und suche wie du diesem Leid entrinnen magst.
Altväterisch vielleicht erscheint die Rede dir:
Allein du siehst, Prometheus, welchen bittern Lohn
Des Mundes allzustolze Sprache sich verdient.
Doch du bist fern von Demuth, ungebeugt im Leid,
Und trachtest noch nach neuem zu dem jetzigen.
Nein, lieber acht' auf meine Lehren: strebe nicht
Dem Stachel gegenan zu löcken, da du siehst,
Wie unumschränkt ein strenger Herrscher jetzt gebeut.
So will denn ich nun gehn und wagen den Versuch,
Ob mir's gelingt, von dieser Qual dich zu befreien.
Du schweig' und hemme kühner Reden Uebermaass.
Erkennst denn du nicht klärlich, du Vielkund'ger, dass
Unnützen Reden folget Straf' und Schaden nach.

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Ζηλῶ σ' ὀθούνεκ' ἐκτὸς αἰτίας κυρεῖς,
Πάντων μετασχὼν καὶ τετολμηκὼς ἐμοί.
Καὶ νῦν ἔασον, μηδέ σοι μελησάτω.
Πάντως γὰρ οὐ πείσεις νιν· οὐ γὰρ εὐπιθής.
Πάπταινε δ' αὐτὸς μή τι πημανθῇς ὁδῷ.

ΩΚΕΑΝΟΣ.

Πολλῷ γ' ἀμείνων τοὺς πέλας φρενοῦν ἔφυς,
Ἢ σαυτόν· ἔργῳ κοὐ λόγῳ τεκμαίρομαι.
Ὁρμώμενον δὲ μηδαμῶς ἀντισπάσῃς.
Αὐχῶ γὰρ, αὐχῶ τήνδε δωρεὰν ἐμοὶ
Λώσειν Λί', ὥστε τῶνδέ σ' ἐκλῦσαι πόνων.

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Τὰ μὲν σ' ἐπαινῶ, κοὐδαμῇ λήξω ποτέ·
Προθυμίας γὰρ οὐδὲν ἐλλείπεις. ἀτὰρ
Μηδὲν πόνει· μάτην γὰρ, οὐδὲν ὠφελῶν
Ἐμοὶ, πονήσεις, εἴ τι καὶ πονεῖν θέλεις.
Ἀλλ' ἡσύχαζε, σαυτὸν ἐκποδὼν ἔχων·
Ἐγὼ γὰρ οὐκ, εἰ δυστυχῶ, τοῦθ' εἵνεκα
Θέλοιμ' ἂν ὡς πλείστοισι πημονὰς τυχεῖν.
Οὐ δῆτ', ἐπεί με καὶ κασιγνήτου τύχαι
Τείρουσ' Ἄτλαντος, ὃς πρὸς ἑσπέρους τόπους
Ἕστηκε κίον' οὐρανοῦ τε καὶ χθονὸς
Ὦμοιν ἐρείδων, ἄχθος οὐκ εὐάγκαλον.
Τὸν γηγενῆ τε Κιλικίων οἰκήτορα
Ἄντρων ἰδὼν ᾠκτειρα, δάϊον τέρας
Ἑκατογκάρηνον πρὸς βίαν χειρούμενον
Τυφῶνα θοῦρον, πᾶσιν ὃς ἀντέστη θεοῖς,
Σμερδναῖσι γαμφηλαῖσι συρίζων φόβον·
Ἐξ ὀμμάτων δ' ἤστραπτε γοργωπὸν σέλας,
Ὡς τὴν Διὸς τυραννίδ' ἐκπέρσων βίᾳ·
Ἀλλ' ἦλθεν αὐτῷ Ζηνὸς ἄγρυπνον βέλος,

Prometheus.

Du Neidenswerther, dass man keiner Schuld dich zieh,
Obschon du alles mit mir unternommen hast.
So lass auch jetzt dies, keine Sorge mache dir:
Bewegst ihn doch nicht: Keinem giebt er leicht Gehör.
Sieh dass nur dir nicht selber schade dieser Gang.

Okeanos.

Viel besser Andre zu belehren als dich selbst
Verstehst du: dies erkenn' ich jetzt recht in der That.
Doch halte mich von meinem Vorsatz nicht zurück.
Ich hoffe fest, ich hoffe, Zeus gewährt es mir
Als Gunst, dass er von diesen Qualen dich erlös't.

Prometheus.

Dafür belob' ich dich, und werd' es immer thun:
Denn traun am besten Willen fehlt's dir nicht; jedoch
Bemüh dich nicht, denn fruchtlos wirst du, ohne mir
Zu nützen, Müh dir machen, wenn du dich bemühst.
Nein, bleibe ruhig, halte dich von Allem fern.
Denn muss ich selbst auch leiden, wünsch' ich drum doch nicht,
Dass Viele mit mir gleiches Unheil treffen mag.
O nein: denn schmerzlich ist mir schon des Bruders Loos,
Des Atlas, der im fernen Westen ohne Rast
Des Himmels und der Erde Säulen stehend trägt
Auf seinen Schultern, eine schwergewalt'ge Last.
Auch sein, des erdgebornen, der Kilikischen
Felsschlucht Bewohners jammert mich, des schrecklichen,
Wie er bewältigt ward, der hunderthäuptige
Wildmuth'ge Typhon, welcher Trutz den Göttern bot,
Dess grauser Mund Verderben schnaubte, dessen Blick
Ein furchterregend Feuer blitzend dräuete,
Zu stürzen Zeus von seinem Thron mit Uebermacht.
Doch traf ihn selbst Zeus' nimmer rastend Wurfgeschoss,

Καταιβάτης κεραυνὸς ἐκπνέων φλόγα,
Ὃς αὐτὸν ἐξέπληξε τῶν ὑψηγόρων
Κομπασμάτων. φρένας γὰρ εἰς αὐτὰς τυπεὶς
Ἐφεψαλώθη καὶξεβροντήθη σθένος.
Καὶ νῦν ἀχρεῖον καὶ παρήορον δέμας
Κεῖται στενωποῦ πλησίον θαλασσίου
Ἰπούμενος ῥίζαισιν Αἰτναίαις ὑπο·
Κορυφαῖς δ' ἐν ἄκραις ἥμενος μυδροκτυπεῖ
Ἥφαιστος, ἔνθεν ἐκραγήσονταί ποτε
Ποταμοὶ πυρὸς δάπτοντες ἀγρίαις γνάθοις
Τῆς καλλικάρπου Σικελίας λευρὸν γύας·
Τοιόνδε Τυφὼς ἐξαναζέσει χόλον
Θερμοῖς ἀπλήστου βέλεσι πυρπνόου ζάλης,
Καίπερ κεραυνῷ Ζηνὸς ἠνθρακωμένος.
Σὺ δ' οὐκ ἄπειρος, οὐδ' ἐμοῦ διδασκάλου
Χρήζεις· σεαυτὸν σῶζ' ὅπως ἐπίστασαι·
Ἐγὼ δὲ τὴν παροῦσαν ἀντλήσω τύχην,
Ἕστ' ἂν Διὸς φρόνημα λωφήσῃ χόλου.

ΩΚΕΑΝΟΣ.

Οὔκουν, Προμηθεῦ, τοῦτο γιγνώσκεις, ὅτι
Ὀργῆς νοσούσης εἰσὶν ἰατροὶ λόγοι;

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Ἐάν τις ἐν καιρῷ γε μαλθάσσῃ κέαρ,
Καὶ μὴ σφριγῶντα θυμὸν ἰσχναίνῃ βίᾳ.

ΩΚΕΑΝΟΣ.

Ἐν τῷ προμηθεῖσθαι δὲ καὶ τολμᾶν τίνα
Ὁρᾷς ἐνοῦσαν ζημίαν; δίδασκέ με.

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Μόχθον περισσὸν κουφόνουν τ' εὐηθίαν.

ΩΚΕΑΝΟΣ.

Ἔα με τῇδε τῇ νόσῳ νοσεῖν, ἐπεὶ
Κέρδιστον, εὖ φρονοῦντα μὴ δοκεῖν φρονεῖν.

Der niederfahrende, flammensprüh'nde Donnerkeil,
Und machte dass des stolzen Worts Verheissungen
Verstummten: denn getroffen mitten durch die Brust,
Ward seine Kraft zerschmettert und zermalmt vom Blitz.
Und jetzt, ein machtlos hingestreckter Riesenleib,
Liegt er am Strand der schmalen Fuhrt des Meeres da,
Belastet von des Aetna Fuss: und droben sitzt
Auf hohem Scheitel schmiedend spröden Eisens Erz,
Hephästos. Dorther werden Feuerwogen einst
Hernieder stürzen, schädigend mit wildem Zahn
Sikelia's, der früchtereichen, ebne Flur.
Denn so wird Typhon seinen Grimm in feurigen
Geschossen ausspein nie gedämpften Glutenstroms,
Obschon ihn selbst der Feuerstrahl des Zeus verbrannt. —
Du aber bist ja selber kundig und bedarfst
Nicht meiner Lehren: sichre dich wie du's vermagst.
Doch ich erdulde dieses mir beschiedne Loos,
Bis einst zu zürnen aufgehört der Sinn des Zeus.

Okeanos.

Und ist denn dir, Prometheus, nicht bewusst, es sei
Zornkranker Sinn zu heilen durch ein gutes Wort.

Prometheus.

Ia, wenn zur rechten Stunde man das Herz erweicht,
Nicht mit Gewalt des Zornes Wogen dämpfen will.

Okeanos.

Doch wenn ich für dich sorg' und wage, was doch ist
Dabei denn zu befürchten? Dess belehre mich.

Prometheus.

Vergebne Mühe thörichter Gutmüthigkeit.

Okeanos.

Lass mich an dieser Krankheit kranken, denn es ist
Kein Uebel, thöricht scheinen wenn man wohlgesinnt.

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Ἐμὸν δοκήσει ταὐτὸν εἶναι τόδε.

ΩΚΕΑΝΟΣ.

Σαφῶς μ' ἐς οἶκον σὸς λόγος στέλλει πάλιν.

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Μὴ γάρ σε θρῆνος ὠφελὼς εἰς ἔχθραν βάλῃ.

ΩΚΕΑΝΟΣ.

Ἢ τῷ νέον θακοῦντι παγκρατεῖς ἕδρας;

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Τούτου φυλάσσου μή ποτ' ἀχθεσθῇ κέαρ.

ΩΚΕΑΝΟΣ.

Ἢ σὴ, Προμηθεῦ, ξυμφορὰ διδάσκαλος.

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Στέλλου, κομίζου, σῶζε τὸν παρόντα νοῦν.

ΩΚΕΑΝΟΣ.

Ὁρμωμένῳ μοι τόνδ' ἐθώϋξας λόγον.
Λευρὸν γὰρ οἶμον αἰθέρος ψαίρει πτεροῖς
Τετρασκελὴς οἰωνός· ἄσμενος δέ τἂν
Σταθμοῖς ἐν οἰκείοισι κάμψειεν γόνυ.

ΣΤΑΣΙΜΟΝ.

ΧΟΡΟΣ.

στρ. ά.

Στένω σε τὰς οὐλομένας τύχας, Προμηθεῦ.
Δακρυσίστακτον ἀπ' ὄσσων
ἁδινῶν λειβομένα ῥέος παρειὰν
νοτίοις ἔτεγξα παγαῖς·
Ἀμέγαρτα γὰρ τάδε Ζεὺς ἰδίοις νόμοις κρατύνων
Ὑπερήφανον θεοῖς τοῖς πάρος ἐνδείκνυσιν αἰχμάν.

ἀντ. ά.

Πρόπασα δ' ἤδη στονόεν λέλακε χώρα,
Μεγαλοσχήμονά τ' ἀρχαι-

Prometheus.

Doch mein geachtet würde dieses Fehlers Schuld.

Okeanos.

Zurück nach Hause weis't mich deutlich dieses Wort.

Prometheus.

Ia, dass dein Mitleid gegen mich nicht Hass dir bringt.

Okeanos.

Bei dem, der jetzt auf allgewalt'gem Throne sitzt?

Prometheus.

Dass dessen Herz du nicht erzürnest, hüte dich.

Okeanos.

Dein Schicksal, traun, Prometheus, kann mir Warnung sein.

Prometheus.

So geh denn, birg dich: bleibe diesem Sinn getreu.

Okeanos.

Was ich zu thun schon rüste ruft dein Wort mir zu.
Denn sieh, es streicht schon durch des Aethers weite Bahn
Des Flügelrosses Fittig, und wohl beugt' es gern
Bald auf gewohnter Lagerstatt das müde Knie.

Stasimon.

Chor.

Dein Loos, Prometheus, das unseel'ge, tief beklag' ich's.
Es benetzen meine Wangen,
aus dem zarten Auge quellend, reichen Stromes
sich ergiessend Thränenbäche.
Grässlich ist ja dies was Zeus dir auferlegt nach eigner Satzung,
Der mit übermuth'ger Waffe den gestürzten Göttern dräuet.

Es hallet Wehruf durch der Erde weite Räume,
Und sie klaget leiderfüllt um

οπρεπῆ * * * στένουσα τὰν σὰν
ξυνομαιμόνων τε τιμάν,
Ὁπόσοι τ' ἔποικον ἀγνᾶς Ἀσίας ἕδος νέμονται
Μεγαλοστόνοισι σοῖς πήμασι συγκάμνουσι θνητοί.

στρ. β'.

Κολχίδος τε γᾶς ἔνοικοι
Παρθένοι, μάχας ἄτρεστοι,
Καὶ Σκύθης ὅμιλος, οἳ γᾶς
Ἔσχατον τόπον ἀμφὶ Μαιῶτιν ἔχουσι λίμναν,

ἀντ. β'.

Ἀραβίας τ' ἄρειον ἄνθος,
Ὑψικρήμνων θ' οἳ πόλισμα
Καυκάσου πέλας νέμονται,
Λάϊος στρατὸς, ὀξυπρώροισι βρέμων ἐν αἰχμαῖς.

ἐπῳδ.

Μόνον δὴ πρόσθεν ἄλλον ἐν πόνοις
Λαμέντ' ἀδαμαντοδέτοις Τιτᾶνα λύμαις
Εἰσιδόμαν θεῶν, Ἄτλανθ', ὃς αἰὲν ὑπείροχον σθένος
Καρτύνων οὐρανιόν τε πόλον
Νώτοις (φέρων) ὑποστενάζει.
Βοᾷ δὲ πόντιος κλύδων
ξυμπιτνῶν, στένει βυθὸς,
Κελαινὸς δ' Ἅϊδος ὑποβρέμει μυχὸς γᾶς,
Παγαί θ' ἁγνορρύτων ποταμῶν
στένουσιν ἄλγος οἰκτρόν.

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Μή τοι χλιδῇ δοκεῖτε μήτ' αὐθαδίᾳ
Σιγᾶν με· συννοίᾳ δὲ δάπτομαι κέαρ,
Ὁρῶν ἐμαυτὸν ὧδε προυσελούμενον.
Καίτοι θεοῖσι τοῖς νέοις τούτοις γέρα
Τίς ἄλλος ἢ 'γὼ παντελῶς διώρισεν;
Ἀλλ' αὐτὰ σιγῶ. καὶ γὰρ εἰδυίαισιν ἂν

dein und deiner Anverwandten hocherhab'nes
altgewohntes Recht und Ehre.
Und die Menschen all, soviel auf Asia's des heil'gen Landes
Fluren wohnen, sie beklagen dein Geschick in tiefem Mitleid.

Kolchis' Volk, die kampfbereiten
Schlachtenkühnen Waffenjungfraun,
Und die Skythen, deren Volksschaar
In den äussersten Landen Mäotis Gewässer umwohnt.

Und Arabias Kriegerblüte,
Und die rings die steile Felsburg
Nah am Kaukasos besitzen,
Wilde Schaaren, vom Klirren scharfzahniger Lanzen umtos't.

Ich sah nur Einen andern je zuvor
Der Himmlischen Fesselungschmach demantner Banden
Dulden, den Titan Atlas nur, der stets die gewaltge Riesenkraft
Anstemmt und ächzet, des Himmels Gewölb'
Allein auf seinen Schultern tragend.
Die See im Wogendrang der Flut
rauschend klagt, die Tiefe stöhnt,
Der Erdschlund des Aides dunkle Wohnung brüllt laut,
Der heilgen Ströme Quellen all
erfüllt des Mitleids Jammer.

Prometheus.

Glaubt nicht, dass Hochmuth oder Trotz zu schweigen mich
Bewege: der Gedanke nur nagt mir das Herz,
Wie schmählich so misshandelt ich mich sehen muss.
Und doch, wer hat den neuen Göttern ihre Macht
Und Ehren alle zugetheilet, ausser mir?
Doch davon schweig' ich, denn ihr selber wisst ja, was

ὑμῖν λέγοιμι· τὰν βροτοῖς δὲ πήματα
Ἀκούσαθ', ὡς σφᾶς, νηπίους ὄντας τὸ πρὶν,
Ἔννους ἔθηκα καὶ φρενῶν ἐπηβόλους.
Λέξω δὲ, μέμψιν οὔτιν' ἀνθρώποις ἔχων,
Ἀλλ' ὧν δέδωκ' εὔνοιαν ἐξηγούμενος·
Οἳ πρῶτα μὲν βλέποντες ἔβλεπον μάτην,
Κλύοντες οὐκ ἤκουον, ἀλλ' ὀνειράτων
Ἀλίγκιοι μορφαῖσι τὸν μακρὸν χρόνον
Ἔφυρον εἰκῇ πάντα, κοὔτε πλινθυφεῖς
Δόμους προσείλους ἦσαν, οὐ ξυλουργίαν·
Κατώρυχες δ' ἔναιον ὥστ' ἀήσυροι
Μύρμηκες ἄντρων ἐν μυχοῖς ἀνηλίοις.
Ἦν δ' οὐδὲν αὐτοῖς οὔτε χείματος τέκμαρ,
Οὔτ' ἀνθεμώδους ἦρος, οὔτε καρπίμου
Θέρους βέβαιον, ἀλλ' ἄτερ γνώμης τὸ πᾶν
Ἔπρασσον, ἔστε δή σφιν ἀντολὰς ἐγὼ
Ἄστρων ἔδειξα τάς τε δυσκρίτους δύσεις.
Καὶ μὴν ἀριθμὸν, ἔξοχον σοφισμάτων,
Ἐξεῦρον αὐτοῖς, γραμμάτων τε συνθέσεις.
Μνήμην θ' ἁπάντων μουσομήτορ' ἐργάτιν.
Κἄζευξα πρῶτος ἐν ζυγοῖσι κνώδαλα
Ζεύγλαισι δουλεύοντα· σώμασίν θ' ὅπως
Θνητοῖς μεγίστων διάδοχοι μοχθημάτων
Γένοιντ', ὑφ' ἅρματ' ἤγαγον φιλήνιους
Ἵππους, ἄγαλμα τῆς ὑπερπλούτου χλιδῆς.
Θαλασσόπλαγκτα δ' οὔτις ἄλλος ἀντ' ἐμοῦ
Λινόπτερ' εὗρε ναυτίλων ὀχήματα.
Τοιαῦτα μηχανήματ' ἐξευρὼν τάλας
Βροτοῖσιν, αὐτὸς οὐκ ἔχω σόφισμ', ὅτῳ
Τῆς νῦν παρούσης πημονῆς ἀπαλλαγῶ.

ΧΟΡΟΣ.

Πέπονθας αἰκὲς πῆμ', ἀποσφαλεὶς φρενῶν

Ich sagen könnte. Aber hört der Sterblichen
Unheil, und wie ich ihrem frühern Unverstand
Ein Ziel gesetzt, und ihres Geistes Kraft geweckt.
Und nicht zum Vorwurf für die Menschen sag' ich es,
Nein, nur zu zeigen meiner Gaben grosse Gunst.
Denn vormals, ob auch sehend, sahn sie dennoch Nichts,
Vernahmen Nichts, auch hörend; sondern gleich des Traums
Gebilden wirrten für und für sie Jegliches
Blind durch einander: kannten keine sonnigen
Aus Stein erbauten Häuser, nicht des Zimmerns Kunst:
Nein, unterirdisch wohnten gleich den winzigen
Ameisen sie in sonnenloser Hölen Raum.
Nicht zu erkennen wussten sie des Winters Nahn,
Den blum'gen Lenz, den erntereichen Sommer nicht
An sichern Zeichen, sondern schier gedankenlos
War all ihr Thun, bis der Gestirne Aufgang ich
Sie merken lehrt' und ihren dunkeln Niedergang.
Und auch der Zahlen hochverständ'ge Wissenschaft
Erfand ich ihnen, und der Schrift Verbindungen,
Und die Erinn'rung, sinn'ge Mutter aller Kunst.
Ich auch zuerst zwang kräft'ge Thiere, unterm Joch
Der Lenkung zu gehorchen, und auf dass ihr Leib
Der schwersten Mühn Erleichterung den Sterblichen
Gewährte, schirrt' an Wagen ich die Rosse, froh
Des Zügels, stolze Zierden reicher Ueppigkeit.
Kein Andrer auch als ich erfand der Schiffenpen
Linnenbeschwingtes, meerdurcheilendes Gefährt.
Und der ich solche Künste für die Sterblichen
Ersann, ich finde für mich Armen keinen Rath,
Aus dieser meiner Folterqual mich zu befrein.

Chor.

Ein arges Uebel liegt auf dir: des Rathes baar

Οὐδεὶς, σάφ' οἶδα, μὴ μάτην φλῦσαι θέλων.
Βραχεῖ δὲ μύθῳ πάντα συλλήβδην μάθε,
Πᾶσαι τέχναι βροτοῖσιν ἐκ Προμηθέως.

ΧΟΡΟΣ.

Μή νυν βροτοὺς μὲν ὠφέλει καιροῦ πέρα,
Σαυτοῦ δ' ἀκήδει δυστυχοῦντος· ὡς ἐγὼ
Εὔελπίς εἰμι τῶνδέ σ' ἐκ δεσμῶν ἔτι
Λυθέντα μηδὲν μεῖον ἰσχύσειν Διός.

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Οὐ ταῦτα ταύτῃ Μοῖρά πω τελεσφόρος
Κρᾶναι πέπρωται, μυρίαις δὲ πημοναῖς
Λύαις τε καμφθεὶς ὧδε δεσμὰ φυγγάνω·
Τέχνη δ' ἀνάγκης ἀσθενεστέρα μακρῷ.

ΧΟΡΟΣ.

Τίς οὖν ἀνάγκης ἐστὶν οἰακοστρόφος;

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Μοῖραι τρίμορφοι μνήμονές τ' Ἐρινύες.

ΧΟΡΟΣ.

Τούτων ἄρ' ὁ Ζεὺς ἐστιν ἀσθενέστερος;

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Οὔκουν ἄν ἐκφύγοι γε τὴν πεπρωμένην.

ΧΟΡΟΣ.

Τί γὰρ πέπρωται Ζηνὶ πλὴν ἀεὶ κρατεῖν;

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Τοῦτ' οὐκ ἔτ' ἄν πύθοιο, μηδὲ λιπάρει.

ΧΟΡΟΣ.

Ἥπου τὶ σεμνόν ἐστιν ὃ ξυναμιτέχεις.

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Ἄλλου λόγου μέμνησθε, τόνδε δ' οὐδαμῶς
Καιρὸς γεγωνεῖν, ἀλλὰ συγκαλυπτέος
Ὅσον μάλιστα· τόνδε γὰρ σώζων ἐγὼ
Δεσμοὺς ἀεικεῖς καὶ δύας ἐκφυγγάνω.

Niemand fürwahr, der nicht mit Lügen prahlen will.
Kurz, Alles sei mit Einem Worte dir gesagt:
Nur von Prometheus stammt den Menschen jede Kunst.

Chor.

Doch lass nur nicht, da über's Maass den Menschen du
Geholfen hast, dich selber ausser Acht. Denn ich
Vertraue, dass aus diesen Banden du noch einst
Erlös't nicht minder mächtig walten wirst, als Zeus.

Prometheus.

So hat's die Moira, des Geschick's Vollstreckerin,
Noch nicht beschieden. Erst von tausendfacher Qual
Und Leid gebrochen werd' ich dieser Banden los.
Klugheit ist machtlos gegen die Nothwendigkeit.

Chor.

Und wer denn führt das Steuer der Nothwendigkeit?

Prometheus.

Drei Moiren und die rächenden Erinyen.

Chor.

Und hat denn Er, Zeus, weniger Gewalt als die?

Prometheus.

Nie mag er seinem Schicksalslose sich entziehn.

Chor.

Was ist sein Los denn, als zu herrschen immerdar?

Prometheus.

Das darfst du nicht erfahren: dringe nicht in mich.

Chor.

Ist's denn ein Heilig-hohes, was du so verbirgst?

Prometheus.

Von Anderm redet: hiervon ist's nicht an der Zeit
Zu reden; vielmehr zu verschweigen hab' ich es
So sehr als möglich. Nur wenn dies verborgen bleibt,
Entrinn' ich einst der Fess'lung Schmach und dieser Qual.

ΣΤΑΣΙΜΟΝ.

ΧΟΡΟΣ.

στρ. ά.

Μηδάμ' ὁ πάντα νέμων
Θεῖν' ἐμᾷ γνώμᾳ κράτος ἀντίπαλον Ζεύς,
Μηδ' ἐλινύσαιμι θεοὺς ὁσίαις
Θοίναις ποτινισσομένα
Βουφόνοις, παρ' Ὠκεανοῦ πατρὸς ἄσβεστον πόρον,
Μηδ' ἀλίτοιμι λόγοις·
Ἀλλά μοι τόδ' ἐμμένοι καὶ μήποτ' ἐκτακείη.

ἀντ. ά.

Ἡδύ τι θαρσαλέαις
Τὸν μακρὸν τείνειν βίον ἐλπίσι, φαναῖς
Θυμὸν ἀλδαίνουσαν ἐν εὐφροσύναις.
Φρίσσω δέ σε δερκομένα
Μυρίοις μόχθοις διακναιόμενον * * * *
Ζῆνα γὰρ οὐ τρομέων,
Ἰδίᾳ γνώμῃ σέβει θνατοὺς ἄγαν, Προμηθεῦ.

στρ. β'.

Φέρ' ὅπως ἄχαρις χάρις, ὦ φίλος, εἶπε ποῦ τις ἀλκά;

Τίς ἐφαμερίων ἄρηξις; οὐδ' ἐδέρχθης

Ὀλιγοδρανίαν ἄκικυν, ἰσόνειρον, ᾇ τὸ φωτῶν

Ἀλαὸν γένος ἐμπεποδισμένον; οὔποτε τὰν

* * Διὸς ἁρμονίαν

Θνατῶν παρεξίασι βουλαί.

ἀντ. β'.

Ἔμαθον τάδε, σὰς προσιδοῦσ' ὀλοὰς τύχας, Προμηθεῦ.

Τὸ διαμφίδιον δέ μοι μέλος προσέπτα

Stasimon.

Chor.

Möge des waltenden Zeus
Macht und mein Sinn nimmer sich streitend begegnen,
Noch ich lässig werden mit heiligen Feststieropfern den Himmlischen mich
Fromm zu nah'n bei Vater Okeanos allstets regem Strom.
Nimmer auch frevle mein Mund,
Sondern bleibend hafte dies mir stets und schwinde nimmer.

Glücklich, wer immer getrost,
Hoffnungsvoll die Länge des Lebens durchwandelt,
Wem das Herz in heiterer Freude sich labt.
Doch schaudernd, ach, blick ich auf dich,
Wie von tausend Qualen gemartert du bist [ohn' Unterlass],
Weil du in trotzigem Sinn
Zeus nicht fürchtend, allzusehr die Menschen liebst, Prometheus.

Und wie weniger Lohn für die Liebe! Denn sprich, wo wird dir Hülfe
Von den Kindern des Tag's, wo Rettung? Ach, du siehst ja
Wie in leidiger Ohnmacht, kraftlos, Traumgebilden gleich, mit Blindheit
Die Geschlechter der Menschen geschlagen sind. Nimmer gelingt's
der Sterblichen nichtigem Rath
Zeus' hohe Fügung zu vereiteln.

Und so hat es dein Jammergeschick mich auch jetzt gelehrt, Prometheus.
Ich gedenke nun, ach wie anderen Lied's als jenes

Τόδ', ἐκεῖνό θ' ὅ τ' ἀμφὶ λουτρὰ καὶ λέχος σὸν ὑμεναίουν
Ἰότατι γάμων, ὅτε τὰν ὁμοπάτριον ἔδ-
νοις ἄγαγες Ἡσιόναν
Πιθὼν δάμαρτα κοινόλεκτρον.

ΕΠΕΙΣΟΔΙΟΝ ΔΕΥΤΕΡΟΝ.

ΙΩ.

Τίς γῆ; τί γένος; τίνα φῶ λεύσσειν
Τόνδε χαλινοῖς ἐν πετρίνοισιν
Χειμαζόμενον;
Τίνος ἀμπλακίης ποιναῖς ὀλέκει;
Σήμηνον, ὅπη
Γῆς ἢ μογερὰ πεπλάνημαι.
Ἆ ἆ, ἔα ἔα·
Χρίει τις αὖ με τάλαιναν οἶστρος.
Εἴδωλον Ἄργου γηγενοῦς
Ἄλευ' ἀ δᾶ, φοβοῦμαι
Τὸν μυριωπὸν εἰσορῶσα βούταν.
Ὁ δὲ πορεύεται ὀλίοσ ὄμμ' ἔχων,
Ὃν οὐδὲ κατθανόντα γαῖα κεύθει.
Ἀλλά με τὰν τάλαιναν ἐξ ἐνέρων περῶν
Κυνηγετεῖ, πλανᾷ τε νῆστιν ἀνὰ τὰν
παραλίαν ψάμμον.

στρ.

Ὑπὸ δὲ κηρόπλαστος ὀτοβεῖ δόναξ ἀχέτας
ὑπνοδόταν νόμον·
Ἰὼ ἰώ, πόποι,
Ποῖ, πόποι, ποῖ μ' ἄγουσι τηλέπλανοι πλάναι.
Τί ποτέ μ', ὦ Κρόνιε παῖ, τί ποτε ταῦδ'
ἐνέζευξας εὑρὼν ἁμαρτοῦσαν ἐν πημοναῖσιν; ἔ, ἔ.

Was ich einst bei dem bräutlichen Bade sang zu festlich-froher Feier
Der Vermälung, als freiend mit reichlichen Gaben du dir zum Weibe die Schwester gewann'st,
Hesionen, der Tethys Tochter.

Zweites Epeisodion.

Io.

Welch Land, welch Volk? Wer ist es, den dort
In der felsigen Haft, von den Stürmen umweht
Ich gefesselt erblickt?
Für welches Vergehn wirst so du gestraft?
Verkünde, wohin,
In was für ein Land ich gelangt bin.
Ach, ach! Weh, weh!
Schon fasst mich Arme der Wahnsinn wieder.
Des Riesen Argos Schreckensbild!
Zu Hülf'! Oh, weh! mich ängstet
Des Treibers Anblick mit den tausend Augen.
Er dringt auf mich ein mit arglist'gem Blick,
Denn selbst im Tode birgt ihn nicht die Erde.
Er steigt aus der Tiefe: auf mich macht er Jagd,
Mich Arme treibt er vor sich her, labungslos,
den Meersstrand entlang.

Dazu, horch, ertönt der wachsgefügten Rohrflöte Schall
das Einschläfrungslied.
O weh, o wehe mir!
Wehe, weh! Wohin führt mich des irren Laufes Pfad?
Welches Vergehn, Kronos' Sohn, fand'st du an mir,
dass so du mit Qual mich, mit Leid ohn' Erbarmung bestrafest? Ach, ach!

Οἰστρηλάτῳ δὲ δείματι δειλαίαν παράκοπον ὧδε τείρεις;
Πυρί με φλέξον, ἢ χθονὶ κάλυψον, ἢ ποντίοις
δάκεσι δὸς βορὰν,
Μηδέ μοι φθονήσῃς εὐγμάτων, ἄναξ.
Ἄδην με πολύπλανοι πλάναι
γεγυμνάκασιν, οὐδ' ἔχω μαθεῖν, ὅπῃ
πημονὰς ἀλύξω.

ΧΟΡΟΣ.

Κλύεις φθέγμα τᾶς βούκερω παρθένου;

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Πῶς δ' οὐ κλύω τῆς οἰστροδινήτου κόρης
Τῆς Ἰναχείης; ἢ Διὸς θάλπει κέαρ
Ἔρωτι, καὶ νῦν τοὺς ὑπερμήκεις δρόμους
Ἥρᾳ στυγητὸς πρὸς βίαν γυμνάζεται.

ΙΩ.

ἀντιστρ.

Πόθεν ἐμοῦ σὺ πατρὸς ὄνομ' ἀπύεις, εἰπέ μοι
τᾷ μογερᾷ, τίς ὢν,
Τίς ἄρα μ', ὦ τάλας,
Τὰν ταλαίπωρον ὧδ' ἐτήτυμα προσθροεῖς·
Θεόσυτόν τε νόσον ὠνόμασας, ἃ
μαραίνει με χρίουσα κέντροισι φοιταλέοισιν, ἔ, ἔ.

Σκιρτημάτων δὲ νήστισιν αἰκίαις λαβρόσυτος ἦλθον, Ἥρας
Ἐπικότοισι μήδεσι δαμεῖσα. δυσδαιμόνων
δὲ τίνες, οἵ, ἔ ἔ,
Οἵ' ἐγὼ, μογοῦσιν; ἀλλά μοι τορῶς
Τέκμηρον, ὅ τι μ' ἐπάμμενει
παθεῖν, τί μῆχαρ, ἢ τί φάρμακον νόσου,
δεῖξον, εἴπερ οἶσθα·

Mit Schreckensängsten mich Elende Wahnsinnirre so mich peinigst?
Den Blitz schleudr' auf mich, birg mich im Boden tief, gieb des Meer's
Gethieren mich zum Raub:
Dieses Flehns Erhörung, Herr, gewähre mir.
Genugsam hat die irre Flucht
mich schon gequält, und keinen Weg aus diesem Leid
zu entrinnen find' ich.

Chor.

Vernimmst du des stierhornigen Weibes Ruf?

Prometheus.

Wohl hör' ich sie, die wilder Wahnsinn treibt, das Kind
Des Inachos, die Jungfrau, die das Herz des Zeus
In Lieb' entzündet, und die nun der Hera Zorn
Umher in langem Laufe rastlos treibend jagt.

Io.

Wie ward meines Vaters Name doch dir kund, sag' es mir, der Unseligen.
Und wer, o Aermster, bist
Du, der mich Qualbeladne so wahrhaft benennt?
Der du das Leid sprachest aus, welches mich quält,
des Wahnsinnes Stachel, mit dem mich die Gottheit verfolget, ach, ach!
In irrem Laufe, in rastloser Angst, gejagt stets von Hera's
Unheilvollem Zorn bin ich hieher gelangt. Ach, wie ist, wem solch Leid verhängt,
Wie unsäglich elend! Aber künde du
Mir klar, was noch zu leiden mir
beschieden ist, und zeig' mir Hülf' und Rettungsweg,
wenn dir einer kund ist.

ΧΟΡΟΣ.

Θρόει, φράζε τᾷ δυσπλάνῳ παρθένῳ.

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Λέξω τορῶς σοι πᾶν ὅπερ χρῄζεις μαθεῖν,
Οὐκ ἐμπλέκων αἰνίγματ', ἀλλ' ἁπλῷ λόγῳ,
Ὥσπερ δίκαιον πρὸς φίλους οἴγειν στόμα.
Πυρὸς βροτοῖς δοτῆρ' ὁρᾷς Προμηθέα.

ΙΩ.

Ὦ κοινὸν ὠφέλημα θνητοῖσιν φανείς,
Τλῆμον Προμηθεῦ, τοῦ δίκην πάσχεις τάδε;

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Ἁρμοῖ πέπαυμαι τοὺς ἐμοὺς θρηνῶν πόνους.

ΙΩ.

Οὔκουν πόροις ἂν τήνδε δωρεὰν ἐμοί;

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Λέγ' ἥντιν' αἰτεῖ· πᾶν γὰρ ἂν πύθοιό μου.

ΙΩ.

Σήμηνον ὅστις ἐν φάραγγί σ' ὤχμασεν.

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Βούλευμα μὲν τὸ δῖον, Ἡφαίστου δὲ χείρ.

ΙΩ.

Ποιναὶς δὲ ποίων ἀμπλακημάτων τίνεις;

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Τοσοῦτον ἀρκῶ σοι σαφηνίσαι μόνον.

ΙΩ.

Καὶ πρός γε τούτοις τέρμα τῆς ἐμῆς πλάνης
Δεῖξον τίς ἔσται τῇ ταλαιπώρῳ χρόνος.

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Τὸ μὴ μαθεῖν σοι κρεῖσσον ἢ μαθεῖν τάδε.

ΙΩ.

Μήτοι με κρύψῃς τοῦθ' ὅπερ μέλλω παθεῖν.

Chor.

O sprich, thu der unseligen Magd es kund.

Prometheus.

Ich will, was du zu hören wünschest, alles klar
Dir sagen, ohne Räthsel, und mit schlichtem Wort,
Wie offne Rede gegen Freunde sich geziemt.
Ich bin Prometheus, dem der Mensch das Feuer dankt.

Io.

O du, der aller Menschen Hort und Heiland war,
Prometheus, Dulder, warum trägst du diese Pein?

Prometheus.

Nur eben hab' ich all mein Unheil schon geklagt.

Io.

Gewährst du denn nicht diese meine Bitte mir?

Prometheus.

Sprich, was verlangst du? Jede Kunde geb' ich gern.

Io.

So sage, wer an diesen Fels dich kettete.

Prometheus.

Hephästos' Arm, doch Zeus' Beschluss und Machtgebot.

Io.

Und welcher Frevelthaten Busse leidest du?

Prometheus.

Soviel zu offenbaren dir vermag ich nur.

Io.

Und dazu nun verkünde meiner Irren Ziel
Mir Unglücksel'gen, welche Zeit mir's bringen wird.

Prometheus.

Dies nicht zu wissen frommt dir mehr, als wenn du's weisst.

Io.

Verbirg mir nicht das, was ich doch erleiden muss.

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Ἀλλ' οὐ μεγαίρω τοῦδέ σοι δωρήματος.

ΙΩ.

Τί δῆτα μέλλεις μὴ οὐ γεγωνίσκειν τὸ πᾶν;

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Φθόνος μὲν οὐδείς, σὰς δ' ὀκνῶ θράξαι φρένας.

ΙΩ.

Μή μου προκήδου μᾶσσον ὡς ἐμοὶ γλυκύ.

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Ἐπεὶ προθυμεῖ, χρὴ λέγειν· ἄκουε δή.

ΧΟΡΟΣ.

Μήπωγε· μοῖραν δ' ἡδονῆς κἀμοὶ πόρε.
Τὴν τῆσδε πρῶτον ἱστορήσωμεν νόσον,
Αὐτῆς λεγούσης τὰς πολυφθόρους τύχας·
Τὰ λοιπὰ δ' ἄθλων σοῦ διδαχθήτω πάρα.

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Σὸν ἔργον, Ἰοῖ, ταῖσδ' ὑπουργῆσαι χάριν,
Ἄλλως τε πάντως καὶ κασιγνήταις πατρός.
Ὡς τἀποκλαῦσαι κἀποδύρασθαι τύχας
Ἐνταῦθ', ὅπῃ μέλλει τις οἴσεσθαι δάκρυ
Πρὸς τῶν κλυόντων, ἀξίαν τριβὴν ἔχει.

ΙΩ.

Οὐκ οἶδ' ὅπως ὑμῖν ἀπιστῆσαί με χρὴ,
Σαφεῖ δὲ μύθῳ πᾶν ὅπερ προσχρῄζετε
Πεύσεσθε· καίτοι καὶ λέγουσ' ὀδύρομαι
Θεόσσυτον χειμῶνα καὶ διαφθορὰν
Μορφῆς, ὅθεν μοι σχετλία προσέπτατο.
Ἀεὶ γὰρ ὄψεις ἔννυχοι πολεύμεναι
Ἐς παρθενῶνας τοὺς ἐμοὺς παρηγόρουν
Λείοισι μύθοις· ὦ μέγ' εὐδαῖμον κόρη,
Τί παρθενεύει δαρὸν, ἔξὸν σοι γάμου
Τυχεῖν μεγίστου; Ζεὺς γὰρ ἱμέρου βέλει

Prometheus.

Ach diese Gunst, ich neide sie dir keineswegs.

Io.

Was säumst du denn, mir Alles zu verkündigen?

Prometheus.

Gern thät ich's, doch dein Herz zu ängsten trag' ich Scheu.

Io.

Sei doch nicht mehr um mich besorgt, als lieb mir ist.

Prometheus.

Da du's verlangst, so muss ich reden. Höre denn.

Chor.

Noch nicht! Gewähr' auch mir zugleich Befriedigung.
Nach ihrem eignen Uebel lass uns fragen erst,
Dass sie uns selbst ihr Missgeschick verkündige:
Ihr künft'ges Leid erfahre sie sodann von dir.

Prometheus.

Wohl ziemt sich's, Io, dass du ihnen diesen Wunsch
Erfüll'st, zumal sie deines Vaters Schwestern sind.
Auch ist, sich klagend auszuweinen um sein Leid,
Dort wo vom Hörer Thränen warmen Mitgefühls
Dafür gespendet werden, wohl der Mühe werth.

Io.

Nicht darf ich eurem Willen ungehorsam sein,
Drum sollt ihr alles, was ihr fragt, in klarem Wort
Vernehmen, schmerzt es gleich mich auch zu sagen nur,
Woher das gottverhängte Leid und der Gestalt
Umwandelnng mir Aermsten widerfahren sei.
Allnächtlich ward von Traumgesichten heimgesucht
Mein jungfräuliches Lager, die mit Schmeichelwort
So zu mir sprachen: O du hochbeglückte Magd,
Warum so lange Jungfrau, da die herrlichste
Vermählung winkt? Zeus ist von des Verlangens Pfeil

Πρὸς σοῦ τέθαλπται, καὶ ξυναίρεσθαι Κύπριν
Θέλει· σὺ δ', ὦ παῖ, μὴ ᾽πολακτίσῃς λέχος
Τὸ Ζηνὸς, ἀλλ' ἔξελθε πρὸς Λέρνης βαθὺν
Λειμῶνα, ποίμνας βουστάσεις τὲ πρὸς πατρὸς,
Ὡς ἂν τὸ δῖον ὄμμα λωφήσῃ πόθου·
Τοιοῖσδε πάσας εὐφρόνας ὀνείρασι
Ξυνειχόμην δύστηνος, ἔστε δὴ πατρὶ
Ἔτλην γεγωνεῖν νυκτίφοιτ' ὀνείρατα.
Ὁ δ' ἔς τε Πυθὼ κἀπὶ Δωδώνης πυκνοὺς
Θεοπρόπους ἴαλλεν, ὡς μάθῃ, τί χρὴ
Δρῶντ' ἢ λέγοντα δαίμοσιν πράττειν φίλα.
Ἦκον δ' ἀναγγέλλοντες αἰολοστόμους
Χρησμοὺς ἀσήμους δυσκρίτως τ' εἰρημένους.
Τέλος δ' ἐναργὴς βάξις ἦλθεν Ἰνάχῳ
Σαφῶς ἐπισκήπτουσα καὶ μυθουμένη,
Ἔξω δόμων τε καὶ πάτρας ὠθεῖν ἐμὲ,
Ἄφετον ἀλᾶσθαι γῆς ἐπ' ἐσχάτοις ὅροις·
Κεἰ μὴ θέλοι, πυρωπὸν ἐκ Διὸς μολεῖν
Κεραυνὸν, ὃς πᾶν ἐξαϊστώσει γένος.
Τοιοῖσδε πεισθεὶς Λοξίου μαντεύμασιν
Ἐξήλασέν με κἀπέκλεισε δωμάτων
Ἄκουσαν ἄκων· ἀλλ' ἐπηνάγκαζέ νιν
Διὸς χαλινὸς πρὸς βίαν πράσσειν τάδε.
Εὐθὺς δὲ μορφὴ καὶ φρένες διάστροφοι
Ἦσαν, κεράστις δ', ὡς ὁρᾶτ', ὀξυστόμῳ
Μύωπι χρισθεῖσ', ἐμμανεῖ σκιρτήματι
Ἴισσον πρὸς εὔποτόν τε Κερχνείας ῥέος
Λέρνης ἄκραν τε· βουκόλος δὲ γηγενὴς
Ἄκρατος ὀργὴν Ἄργος ὠμάρτει, πυκνοῖς
Ὄσσοις δεδορκὼς τοὺς ἐμοὺς κατὰ στίβους.
Ἀπροσδόκητος δ' αὐτὸν αἰφνίδιος μόρος
Τοῦ ζῆν ἀπεστέρησεν. οἰστρόπληξ δ' ἐγὼ

Durch dich entzündet, und begehrt der Liebe sich
Mit dir zu freun. Drum, Kind, verschmähe nicht des Zeus
Umarmung, sondern geh hinaus zur tiefen Au
Von Lerna, zu des Vaters Heerden und Gehöft,
Damit des Gottes Auge sein Verlangen stillt.
Von solchen Träumen ward ich Arme heimgesucht
In jeder Nacht, bis ich zuletzt mich überwand,
Dem Vater diese Nachtgesichte kund zu thun.
Der sandte nun nach Pytho viel der Boten aus
Und nach Dodona, zu erforschen, wie in That
Und Wort der Götter Huld ihm zu gewinnen sei.
Doch mannichfach verwirrende Bescheide nur,
Und dunkle, räthselhafte brachten sie zurück.
Allendlich ward dem Inachos ein klarer Spruch,
Der unverhüllt ihm auferlegt' und anbefahl,
Mich auszustossen aus dem Vaterhaus und Land,
Dass ich auf fernsten Fluren schweift' als gottgeweiht.
Und wollt' er nicht, so werde Zeus den feurigen
Blitzstrahl entsendend ganz vertilgen sein Geschlecht.
Gehorchend also diesem Spruch des Loxias
Vertrieb er mich aus seiner Wohnung und verbannt'
Unwillig mich unwillige: doch es nöthigt ihn
Mit hartem Zwange Zeus' Gebot, also zu thun.
Alsbald nun wurde, wie mein Ansehn, so mein Geist
Verkehrt, und, wie ihr seht, gehörnt, von stachelndem
Wahnsinn getrieben stürmt' ich irren Laufes fort,
Dorthin wo sich Kerchneia's klares Nass ergiesst,
Zu Lerna's Höhen. Und ein Hirt, der Erde Sohn,
Argos, aus hundert Augen schauend, harten Sinn's,
Folgt, mich bewachend, allen meinen Pfaden nach.
Doch diesem giebt ein plötzlich Schicksal unverhofft
Den Tod: ich aber von der Gottheit Geissel stets

Μάστιγι θείᾳ γῆν πρὸ γῆς ἐλαύνομαι.
Κλύεις τὰ πραχθέντ'· εἰ δ' ἔχεις εἰπεῖν ὅ τι
Λοιπὸν πόνων, σήμαινε, μηδέ μ' οἰκτίσας
Ξύνθαλπε μύθοις ψευδέσιν· νόσημα γὰρ
Αἴσχιστον εἶναί φημι συνθέτους λόγους.

ΧΟΡΟΣ.

Ἔα, ἔα· ἄπεχε, φεῦ·
Οὔποτ' οὐπώποτ' ηὔχουν ξένους
Μολεῖσθαι λόγους ἐς ἀκοὰν ἐμὰν,
Οὐδ' ὧδε δυσθέατα καὶ δύσοιστα
Πήματα, λύματα, δείματ' ἀμφήκει κέν-
τρῳ ψύχειν ψυχὰν ἐμάν.
Ἰώ, ἰὼ μοῖρα, μοῖρα,
Πέφρικ' εἰσιδοῦσα πρᾶξιν Ἰοῦς.

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Πρό γε στενάζεις καὶ φύβου πλέα τις εἶ·
Ἐπίσχες ἔστ' ἂν καὶ τὰ λοιπὰ προσμάθῃς.

ΧΟΡΟΣ.

Λέγ', ἐκδίδασκε· τοῖς νοσοῦσί τοι γλυκὺ,
Τὸ λοιπὸν ἄλγος προὐξεπίστασθαι τορῶς.

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Τὴν πρίν γε χρείαν ἠνύσασθ' ἐμοῦ πάρα
Κούφως· μαθεῖν γὰρ τῆσδε πρῶτ' ἐχρῄζετε
Τὸν ἀμφ' ἑαυτῆς ἄθλον ἐξηγουμένης·
Τὰ λοιπὰ νῦν ἀκούσαθ', οἷα χρὴ πάθη
Τλῆναι πρὸς Ἥρας τήνδε τὴν νεάνιδα.
Σὺ δ', Ἰνάχειον σπέρμα, τοὺς ἐμοὺς λόγους
Θυμῷ βάλ', ὡς ἂν τέρματ' ἐκμάθῃς ὁδοῦ.

Πρῶτον μὲν ἐνθένδ' ἡλίου πρὸς ἀντολὰς
Στρέψασα σαυτὴν στεῖχ' ἀνηρότους γύας·

Gepeitscht in Wahnsinn irrt' umher von Land zu Land.
Was mir geschehn, vernahmst du: kannst mein künft'ges Leid
Du mir verkünden, sprich es aus, und schmeichle nicht
Mitleidig mir mit Täuschung: denn Erdichtetes
Zu reden heiss' ich tadelnswürd'ge Ungebühr.

Chor.

O weh, weh, halt ein, weh!
Nimmermehr hofft' ich so grausen Leid's
Bericht, als mein Ohr von dir jetzt vernahm.
So grässlich anzuschaun, so unerträglich.
Mit Schmerz Qual und Angst, ein zweischneidig Schwert,
durchbohrt kältend er mein Herz.
Weh mir, o Schicksal, o Schicksal!
Wie füllt mich mit Grausen Io's Leiden.

Prometheus.

Du klagst zu früh, und giebst dem Schrecken schon dich hin.
Gedulde dich, bis auch das Weitre du erfährst.

Chor.

Sprich, lass es hören: ist's dem Kranken doch erwünscht
Auch sein zukünft'ges Leiden klar vorauszusehn.

Prometheus.

Was ihr zuvor begehrtet, ist durch mich euch leicht
Erfüllet: denn von dieser wolltet ihr zuerst
Aus eignem Mund vernehmen ihres Leid's Bericht.
Hört nun das Weitre, welche Mühsal künftig noch
Durch Here's Zorn der Jungfrau zu erdulden ist.
Du aber, Tochter Inachos', gieb auf mein Wort
Wohl Acht, dass du erfahrest deiner Wandrung Ziel.

Zuerst von hier zum Sonnenaufgang hingekehrt
Hast du zu wandern durch unangebautes Land.

Σκύθας δ' ἀφίξει νομάδας, οἳ πλεκτὰς στέγας
Πεδάρσιοι ναίουσ' ἐπ' εὐκύκλοις ὄχοις,
Ἐκηβόλοις τόξοισιν ἐξηρτημένοι·
Οἷς μὴ πελάζειν, ἀλλὰ γυῖ' ἁλιστόνοις
Χρίμπτουσα ῥαχίαισιν ἐκπεραῖν χθόνα.
Λαιᾶς δὲ χειρὸς οἳ σιδηροτέκτονες
Οἰκοῦσι Χάλυβες, οὓς φυλάξασθαί σε χρή.
Ἀνήμεροι γὰρ, οὐδὲ πρόσπλαστοι ξένοις.
Ἥξεις δ' Ὑβριστὴν ποταμὸν οὐ ψευδώνυμον,
Ὃν μὴ περάσῃς, οὐ γὰρ εὔβατος περᾶν,
Πρὶν ἂν πρὸς αὐτὸν Καύκασον μόλῃς, ὀρῶν
Ὕψιστον, ἔνθα ποταμὸς ἐκφυσᾷ μένος
Κροτάφων ἀπ' αὐτῶν. ἀστρογείτονας δὲ χρὴ
Κορυφὰς ὑπερβαλοῦσαν ἐς μεσημβρινὴν
Βῆναι κέλευθον, ἔνθ' Ἀμαζόνων στρατὸν
Ἥξεις στυγάνορ', αἳ Θεμίσκυράν ποτε
Κατοικιοῦσιν ἀμφὶ Θερμώδονθ', ἵνα
Τραχεῖα πόντου Σαλμυδησία γνάθος
Ἐχθρόξενος ναύταισι, μητρυιὰ νεῶν·
Λῦταί σ' ὁδηγήσουσι καὶ μάλ' ἀσμένως.
Ἰσθμὸν δ' ἐπ' αὐταῖς στενοπόροις λίμνης πύλαις
Κιμμερικὸν ἥξεις, ὃν θρασυσπλάγχνως σε χρὴ
Λιποῦσαν αὐλῶν' ἐκπερᾶν Μαιωτικόν·
Ἔσται δὲ θνητοῖς εἰσαεὶ λόγος μέγας
Τῆς σῆς πορείας, Βόσπορος δ' ἐπώνυμος
Κεκλήσεται. λιποῦσα δ' Εὐρώπης πέδον
Ἤπειρον ἥξεις Ἀσιάδ'. ἆρ' ὑμῖν δοκεῖ
Ὁ τῶν θεῶν τύραννος ἐς τὰ πάνθ' ὁμῶς
Βίαιος εἶναι; τῇδε γὰρ θνητῇ θεὸς
Χρῄζων μιγῆναι, τάσδ' ἐπέρριψεν πλάνας.
Πικροῦ δ' ἔκυρσας, ὦ κόρη, τῶν σῶν γάμων

Dann kommst du zu den Hirtenskythen, die Korbgeflecht
Zur Wohnung haben, hoch auf Rädern aufgebaut,
Und mit des Bogens Ferngeschoss gerüstet sind.
Die musst du meiden, und mit flücht'gem Fusse schnell
Am meerbespülten Ufer streifen durch das Land.
Zur Linken aber wohnt das Volk der Chalyber,
Das eisenschmiedende: auch vor diesen hüte dich,
Denn rauhen Sinnes sind sie, keinem Fremden hold.
Zum Fluss dann kommst du, der mit Recht der Trutzer heisst:
Geh nicht darüber, denn der Uebergang ist schwer,
Bevor du ganz zum Kaukasos, dem höchsten Berg,
Gelangt bist, wo die Kraft des Stroms hernieder braus't
Vom Bergesscheitel. Diese sternennahen Höh'n
Musst du erklimmen, und hinunter dann den Pfad
Gen Mittag nehmen, wo zur Amazonenschaar,
Der männerhassenden, du gelangst, die künftig wird
Themiskyra bewohnen am Thermodon, wo
Sich Salmydesos' Klippenrief ins Meer erstreckt,
Stiefmütterlich den Schiffen, und den Schiffern feind.
Dann zeigen freundlich jene fürder dir den Weg,
Und du gelangst, hart an dem engen Thor der See,
Hin zum Kimmerischen Passe: diesen musst du kühn
Verlassen und durchschwimmen der Mäotis Sund.
Und gross wird bei den Menschen jederzeit der Ruhm
Von dieser Fahrt sein, und man wird nach ihr den Sund
Der Kuh benennen. Von Europa's Boden dann
Kommst du nach Asias's Festland. — Deucht denn nun euch nicht
Der Götter König schier in allen Dingen gleich
Tyrannisch? Dieses Erdenweib wollt' Er, der Gott,
Umarmen: und solch Irrsal legt er jetzt ihr auf.
Fürwahr ein schlimmer Freier ward, o Jungfrau, dir

Μνηστῆρος. οὓς γὰρ νῦν ἀκήκοας λόγους,
Εἶναι δόκει σοὶ μηδέπω ᾽ν προοιμίοις.

ΙΩ.

Ἰώ μοί μοι. ἔ ἔ.

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Σὺ δ᾽ αὖ κέκραγας κἀναμυχθίζει· τί που
Δράσεις, ὅταν τὰ λοιπὰ πυνθάνῃ κακά;

ΧΟΡΟΣ.

Ἦ γάρ τι λοιπὸν τῇδε πημάτων ἐρεῖς;

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Δυσχείμερόν γε πέλαγος ἀτηρᾶς δύης.

ΙΩ.

Τί δῆτ᾽ ἐμοὶ ζῆν κέρδος, ἀλλ᾽ οὐκ ἐν τάχει
Ἐρρίψ᾽ ἐμαυτὴν τῇσδ᾽ ἀπὸ στύφλου πέτρας,
Ὅπως πέδῳ σκήψασα τῶν πάντων πόνων
Ἀπηλλάγην; κρεῖσσον γὰρ εἰσάπαξ θανεῖν,
Ἢ τὰς ἁπάσας ἡμέρας πάσχειν κακῶς.

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Ἦ δυσπετῶς ἂν τοὺς ἐμοὺς ἄθλους φέροις,
Ὅτῳ θανεῖν μέν ἐστιν οὐ πεπρωμένον.
Αὕτη γὰρ ἦν ἂν πημάτων ἀπαλλαγή·
Νῦν δ᾽ οὐδέν ἐστι τέρμα μοι προκείμενον
Μόχθων, πρὶν ἂν Ζεὺς ἐκπέσῃ τυραννίδος.

ΙΩ.

Ἦ γάρ ποτ᾽ ἔστιν ἐκπεσεῖν ἀρχῆς Διός;

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Ἥδοι᾽ ἄν, οἶμαι, τήνδ᾽ ἰδοῦσα ξυμφοράν.

ΙΩ.

Πῶς δ᾽ οὐκ ἄν, ἥτις ἐκ Διὸς πάσχω κακῶς;

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Ὡς τοίνυν ὄντων τῶνδέ σοι μαθεῖν πάρα.

Zu Theil: denn was du nun von mir vernommen hast,
Noch nicht als Vorspiel deiner Mühen sieh das an.

Io.

O weh mir, weh, weh!

Prometheu.

Schon wieder jammerst du und schluchzest. Was denn wirst
Du thun, wenn erst die weitern Leiden du erfährst?

Chor.

Und hast du ihr noch weitre Mühsal kund zu thun?

Prometheus.

Ein stürmisch Meer verderbenschwangrer Noth und Qual.

Io.

Was frommt's mir denn zu leben? Warum stürz' ich mich
Nicht alsobald vom steilen Felshang hier hinab?
Dass ich am Grund zerschmettert alles meines Leid's
Entledigt werde. Besser ist einmal'ger Tod,
Als Tag für Tag zu dulden immer neues Leid.

Prometheus.

Fürwahr nicht leicht ertrügest du wol meine Qual,
Da mir zu sterben das Verhängniss nicht vergönnt:
Sonst würde dies Erlösung mir vom Leiden sein.
Jetzt aber ist kein Ende meiner Mühen mir
Beschieden, bis nicht Zeus dereinst vom Throne stürzt.

Io.

Und kann's denn sein, dass Zeus die Herrschaft je verliert?

Prometheus.

Mit Freuden, denk' ich, würdest du ihn stürzen sehn.

Io.

Wie sollt' ich nicht, da Zeus dies Leid mir zugefügt?

Prometheus.

So magst du wissen, dass es wirklich also sei.

ΙΩ.

Πρὸς τοῦ τύραννα σκῆπτρα συληθήσεται;

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Πρὸς αὐτὸς αὐτοῦ κενοφρόνων βουλευμάτων.

ΙΩ.

Ποίῳ τρόπῳ; σήμηνον, εἰ μή τις βλάβη.

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Γαμεῖ γάμον τοιοῦτον, ᾧ ποτ' ἀσχαλᾷ.

ΙΩ.

Θέορτον, ἢ βρότειον; εἰ ῥητὸν, φράσον.

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Τί δ' ὄντιν'; οὐ γὰρ ῥητὸν αὐδᾶσθαι τόδε.

ΙΩ.

Ἢ πρὸς δάμαρτος ἐξανίσταται θρόνων;

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Ἢ τέξεταί γε παῖδα φέρτερον πατρός.

ΙΩ.

Οὐδ' ἔστιν αὐτῷ τῆσδ' ἀποστροφὴ τύχης;

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Οὐ δῆτα, πλὴν ἔγωγ' ἄν ἐκ δεσμῶν λυθείς.

ΙΩ.

Τίς οὖν ὁ λύσων σ' ἐστὶν ἄκοντος Διός;

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Τῶν σῶν τιν' αὐτὸν ἐκγόνων εἶναι χρεών.

ΙΩ.

Πῶς εἶπας; ἢ 'μὸς παῖς σ' ἀπαλλάξει κακῶν;

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Τρίτος γε γένναν πρὸς δέκ' ἄλλαισιν γοναῖς.

ΙΩ.

Ἠδ' οὐκ ἔτ' εὐξύμβλητος ἡ χρησμῳδία.

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Καὶ μηδὲ σαυτῆς ἐκμαθεῖν ζήτει πόνους.

Io.

Durch wen denn wird des Königsscepters er beraubt?

Prometheus.

Durch seines eignen Herzens unverständ'gen Rath.

Io.

Und wie? O sag' es, wenn es dir nicht Schaden bringt.

Prometheus.

Er schliesst ein Ehband, was ihn einst gereuen wird.

Io.

Ist's göttlich oder menschlich? Wenn du darfst, so sprich.

Prometheus.

Was fragst du darnach? Dies enthüllen darf ich nicht.

Io.

Und durch die Gattinn wird er dann vom Thron gestürzt?

Prometheus.

Ein Kind, das mächt'ger ist als Er, gebiert sie ihm.

Io.

Und nicht Errettung findet er vor dem Geschick.

Prometheus.

Nicht als bei mir, wenn ich der Banden ledig bin.

Io.

Wer ist denn der dich lösen wird, wenn Zeus nicht will?

Prometheus.

Ein deinem Schooss Entspross'ner ist dazu bestimmt.

Io.

Was sagst du? Wird ein Sohn von mir dein Retter sein?

Prometheus.

Der dritte Sprössling nach zehn andern Sprösslingen.

Io.

Nicht leicht zu deuten ist mir die Verkündigung.

Prometheus.

Nun forsch' auch nicht nach Kunde mehr von deinem Loos.

ΙΩ.

Μή μοι προτείνων κέρδος εἶτ' ἀποστέρει.

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Λυοῖν λόγοιν σε θατέρῳ δωρήσομαι.

ΙΩ.

Ποίοιν πρόδειξον, αἱρεσίν τ' ἐμοὶ δίδου.

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Δίδωμ'· ἑλοῦ γὰρ ἢ πόνων τὰ λοιπά σοι
Φράσω σαφηνῶς, ἢ τὸν ἐκλύσοντ' ἐμέ.

ΧΟΡΟΣ.

Τούτων σὺ τὴν μὲν τῇδε, τὴν δ' ἐμοὶ χάριν
Θέσθαι θέλησον, μηδ' ἀτιμάσῃς λόγους·
Καὶ τῇδε μὲν γέγωνε τὴν λοιπὴν πλάνην,
Ἐμοὶ δὲ τὸν λύσοντα· τοῦτο γὰρ ποθῶ.

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Ἐπεὶ προθυμεῖσθ', οὐκ ἐναντιώσομαι
Τὸ μὴ οὐ γεγωνεῖν πᾶν ὅσον προσχρῄζετε.
Σοὶ πρῶτον, Ἰοῖ, πολύδονον πλάνην φράσω,
Ἣν ἐγγράφου σὺ μνήμοσιν δέλτοις φρενῶν.
Ὅταν περάσῃς ῥεῖθρον ἠπείρων ὅρον,
Πρὸς ἀντολὰς φλογῶπας ἡλιοστιβεῖς
* * * * * * *
Πόντου περῶσα φλοῖσβον, ἔστ' ἂν ἔξίκῃ
Πρὸς Γοργόνεια πεδία Κισθήνης, ἵνα
Αἱ Φορκίδες ναίουσι δηναιαὶ κόραι
Τρεῖς κυκνόμορφοι, κοινὸν ὄμμ' ἐκτημέναι,
Μονόδοντες, ἃς οὔθ' ἥλιος προσδέρκεται
Ἀκτῖσιν, οὔθ' ἡ νύκτερος μήνη ποτέ.
Πέλας δ' ἀδελφαὶ τῶνδε τρεῖς κατάπτεροι,
Δρακοντόμαλλοι Γοργόνες βροτοστυγεῖς,
Ἃς θνητὸς οὐδεὶς εἰσιδὼν ἕξει πνοάς·
Τοιοῦτο μέν σοι τοῦτο φρούριον λέγω.

Io.

Was du verheissen, das verweigre jetzt mir nicht.

Prometheus.

So sei von zween Berichten einer dir gewährt.

Io.

Bezeichne beide; dann gestatte mir die Wahl.

Prometheus.

Das will ich. Wähle: soll ich dir dein künft'ges Leid
Genau berichten, oder, wer mich lösen wird?

Chor.

Das Eine magst du dieser, doch das Andre dann
Auch mir gewähren. Weigre mir die Bitte nicht.
Verkünde dieser ihres Irrsal's fernern Lauf,
Mir deinen Retter: denn danach verlangt es mich.

Prometheus.

Da ihr es wünschet, nun so widerstreb' ich nicht,
Euch Alles auszusprechen, was ihr wissen wollt.
Zuerst denn künd' ich, Io, dir der Irren Pfad.
Präg' ihn dem treubewahrenden Gedächtniss ein.
Wenn du den Strom durchschwommen, der die Länder theilt,
Dann zu des Aufgangs flammenglühender Sonnenbahn

* * * * * * *

Des Meeres Flut durchschwimmend, bis du hingelangt
Zum Land Kisthene, dem Gorgonischen Sitze, wo
Des Phorkys Töchter wohnen, Jungfraun hochbetagt,
Drei, schwanengleich, gemeinsam Eines Auges froh
Und Eines Zahns, die Helios mit seinem Strahl
Niemals beleuchtet, noch des Mondes Nachtgestirn.
Und diesen nah die Schwestern, drei geflügelte
Gorgonen, schlangenhaarig, menschenfeindliche,
Bei deren Anblick jedes Lebens Odem stockt.
So künd' ich dir's, wovor du dich bewahren magst.

Ἄλλην δ' ακουσον δυσχερῆ θεωρίαν.
Ὀξυστόμους γὰρ Ζηνὸς ἀκραγεῖς κύνας
Γρύπας φύλαξαι, τόν τε μουνῶπα στρατὸν
Ἀριμασπὸν ἱπποβάμον', οἳ χρυσόῤῥυτον
Οἰκοῦσιν ἀμφὶ νᾶμα Πλούτωνος πόρου·
Τούτοις σὺ μὴ πέλαζε. τηλοῦρον δὲ γῆν
Ἥξεις κελαινὸν φῦλον, οἳ πρὸς ἡλίου
Ναίουσι πηγαῖς, ἔνθα ποταμὸς Αἰθίοψ.
Τούτου παρ' ὄχθας ἕρφ', ἕως ἂν ἔξίκῃ
Καταβασμὸν, ἔνθα Βυβλίνων ὀρῶν ἄπο
Ἵησι σεπτὸν Νεῖλος εὔποτον ῥέος.
Οὗτός σ' ὁδώσει τὴν τρίγωνον ἐς χθόνα
Νειλῶτιν, οὗ δὴ τὴν μακρὰν ἀποικίαν,
Ἰοῖ, πέπρωται σοί τε καὶ τέκνοις κτίσαι.
Τῶν δ' εἴ τι σοὶ ψελλόν τε καὶ δυσεύρετον,
Ἐπαναδίπλαζε, καὶ σαφῶς ἐκμάνθανε·
Σχολὴ δὲ πλείων ἢ θέλω πάρεστί μοι.

ΧΟΡΟΣ.

Εἰ μέν τι τῇδε λοιπὸν ἢ παρειμένον
Ἔχεις γεγωνεῖν τῆς πολυφθόρου πλάνης,
Λέγ'· εἰ δὲ πάντ' εἴρηκας, ἡμῖν αὖ χάριν
Δὸς ἥντιν' αἰτούμεσθα, μέμνησαι δέ που.

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Τὸ πᾶν πορείας ἥδε τέρμ' ἀκήκοεν.
Ὅπως δ' ἂν εἰδῇ μὴ μάτην κλύουσά μου,
Ἃ πρὶν μολεῖν δεῦρ' ἐκμεμόχθηκεν, φράσω,
Τεκμήριον τοῦτ' αὐτὸ δοὺς μύθων ἐμῶν.
Ὄχλον μὲν οὖν τὸν πλεῖστον ἐκλείψω λόγων,
Πρὸς αὐτὸ δ' εἶμι τέρμα σῶν πλανημάτων.
Ἐπεὶ γὰρ ἦλθες πρὸς Μολοσσὰ γάπεδα,
Τὴν αἰπύνωτόν τ' ἀμφὶ Δωδώνην, ἵνα
Μαντεῖα θῶκός τ' ἐστὶ Θεσπρωτοῦ Διός,

Ein Andres nun, gefährlich anzuschaun, vernimm:
Zeus' scharfgezahnter, stimmenloser Hunde Schaar,
Die Greifen, meide und der Arimaspen Volk,
Der reisigen, einäugigen, die Pluton's Strom
Umwohnen, an des goldigen Gewässers Rand.
Nicht nahe dich denselben. — Darauf kommst du hin
Zum fernen Grenzland und zum schwarzen Volk am Quell
Des Helios, wo Aethiops' Gewässer strömt.
An dessen Ufern wandre fort, bis du gelangst
Zum Wasserfalle, wo von Byblos' Bergeshöhn
Der Nil den heil'gen labungsreichen Strom ergiesst.
Der wird dich fürder leiten in's dreiseitige
Nilotisland, wo, Io, dir und deinem Stamm
Die fernentlegne Siedlung das Geschick beschied.
Ist was von diesem dunkel dir und räthselhaft,
So lass mich's wiederholen, dass du's klar verstehst.
Denn Musse, leider, hab' ich allzuviel dazu.

Chor.

Hast du noch Weitres oder Uebergangnes ihr
Von ihren leidensreichen Irren kund zu thun,
So sag's; doch wenn dies Alles ist, erfülle denn
Auch unsre Bitte: du gedenkst wol ihrer noch.

Prometheus.

Sie hat der Wandrung letztes Ende ganz gehört.
Und dass sie wisse, wie nicht Eitles sie vernahm,
So will ich auch, was eh sie herkam ihr geschehn,
Berichten, jenem was ich sagte, zur Gewähr.
Doch vieler Worte läst'gen Umschweif spar' ich mir,
Und wende gleich zum Ziele deiner Irren mich.
Nachdem du in Molossis' Fluren angelangt,
Und zu Dodona's hochbelegner Stätte, wo
Man Tempel und Orakel des Thesproter-Zeus,

Τέρας τ᾽ ἄπιστον, αἱ προσήγοροι δρύες,
Ὑφ᾽ ὧν σὺ λαμπρῶς κοὐδὲν αἰνικτηρίως
Προσηγορεύθης ἡ Διὸς κλεινὴ δάμαρ
Μέλλουσ᾽ ἔσεσθαι· — τῶνδε προσσαίνει σέ τι; —
Ἐντεῦθεν οἰστρήσασα τὴν παρακτίαν
Κέλευθον ἦξας πρὸς μέγαν κόλπον Ῥέας,
Ἀφ᾽ οὗ παλιμπλάγκτοισι χειμάζει δρόμοις.
Χρόνον δὲ τὸν μέλλοντα πόντιος μυχὸς,
Σαφῶς ἐπίστασ᾽, Ἰόνιος κεκλήσεται,
Τῆς σῆς πορείας μνῆμα τοῖς πᾶσιν βροτοῖς.
Σημεῖά σοι τάδ᾽ ἐστὶ τῆς ἐμῆς φρενὸς,
Ὡς δέρκεται πλέον τι τοῦ πεφασμένου.
Τὰ λοιπὰ δ᾽ ὑμῖν τῇδέ τ᾽ ἐς κοινὸν φράσω,
Ἐς ταυτόν ἐλθὼν τῶν πάλαι λόγων ἴχνος.
Ἔστιν πόλις Κάνωβος ἐσχάτη χθονὸς,
Νείλου πρὸς αὐτῷ στόματι καὶ προσχώματι·
Ἐνταῦθα δή σε Ζεὺς τιθῆσιν ἔμφρονα,
Ἐπαφῶν ἀταρβεῖ χειρὶ καὶ θιγὼν μόνον.
Ἐπώνυμον δὲ τῶν Διὸς γεννημάτων
Τέξεις κελαινὸν Ἔπαφον· ὃς καρπώσεται
Ὅσην πλατύῤῥους Νεῖλος ἀρδεύει χθόνα.
Πέμπτη δ᾽ ἀπ᾽ αὐτοῦ γένναπεντηκοντάπαις
Πάλιν πρὸς Ἄργος οὐχ ἑκοῦσ᾽ ἐλεύσεται
Θηλύσπορος, φεύγουσα συγγενῆ γάμον
Ἀνεψιῶν· οἱ δ᾽ ἐπτοημένοι φρένας,
Κίρκοι πελειῶν οὐ μακρὰν λελειμμένοι,
Ἥξουσι θηρεύσοντες οὐ θηρασίμους
Γάμους, φθόνον δὲ σωμάτων ἕξει θεός·
Πελασγία δὲ δέξεται, θηλυκτόνῳ
Ἄρει δαμέντας νυκτιφρουρήτῳ θράσει·
Γυνὴ γὰρ ἄνδρ᾽ ἕκαστον αἰῶνος στερεῖ,
Λίθηκτον ἐν σφαγαῖσι βάψασα ξίφος.

Und staunenswerthes Wunder redender Eichen schaut,
Die dich mit klaren Worten und nicht räthselhaft
Begrüssten, als Zeus' hochgepries'ne Gattin einst
Zu sein bestimmt: erfreut dich das, und tröstet dich's? —
Da ranntest du wahnsinngetrieben längs dem Strand
Des Meeres weiter, bis zu Rhea's grosser Bucht,
Von wo du fürder hin und her verschlagen bist.
Und wisse, dass in künft'gen Zeiten jene Bucht
Des Meeres wird die Iobucht geheissen sein,
Ein Denkmal deiner Wandrung allen Sterblichen.
Und dieses ist dir meines Seherblick's Gewähr,
Dass mehr er schauet, als das Offenkundige.
Das Weitre künd' ich nun gemeinsam euch und ihr,
Zurück mich wendend zu der frühern Rede Pfad.
Es liegt die Stadt Kanobos an des Landes Saum,
Hart an des Nilstrom's Mündung und des Ufers Damm.
Dort lös't vom Wahnsinn endlich deine Seele Zeus,
Mit linder Hand dich streichelnd und berührend nur:
Und du gebierst den schwarzen Epaphos, benannt
Nach Zeus' erzeugender Berührung. Dieser wird
Der Fürst des Land's, das Neilos' breiter Strom benetzt.
Desselben fünfte funfzigspross'ge Enkelschaar
Kehrt einst zurück nach Argos, nicht aus freier Wahl,
Ein Schwesterhaufe, vor der blutsverwandten Eh
Der Vettern fliehend. Diese nun bethörten Sinns,
Gleich Geiern hart nachsetzend flücht'ger Tauben Schwarm,
Erjagen die Vermählung, nicht zu ihrem Heil.
Es gönnt der Jungfrau'n Leiber ihnen nicht der Gott;
So bettet denn Pelasgia sie, hingestreckt
Vom Weiberdolch und nächtlich laurend kühnem Muth.
Denn jedem Bräutigam giebt die Hand der Braut den Tod,
Zweischneid'gen Schwertes Schärfe senkend in die Brust.

Τοιάδ' ἐπ' ἐχθρους τους ἐμους ἔλθοι Κύπρις.
Μίαν δὲ παίδων ἵμερος θέλξει, τὸ μὴ
Κτεῖναι σύνευνον, ἀλλ' ἀπαμβλυνθήσεται
Γνωμήν· δυοῖν δὲ θάτερον βουλήσεται,
Κλύειν ἄναλκις μᾶλλον, ἢ μιαιφόνος·
Αὕτη κατ' Ἄργος βασιλικὸν τέξει γένος.
Μακροῦ λόγου δεῖ ταῦτ' ἐπεξελθεῖν τορῶς.
Σπορᾶς γε μὴν ἐκ τῆσδε φύσεται θρασὺς
Τόξοισι κλεινὸς, ὃς πόνων ἐκ τῶνδ' ἐμὲ
Λύσει. τοιόνδε χρησμὸν ἡ παλαιγενὴς
Μήτηρ ἐμοὶ διῆλθε Τιτανὶς Θέμις·
Ὅπως δὲ χὤπη, ταῦτα δεῖ μακροῦ χρόνου
Εἰπεῖν, σύ τ' οὐδὲν, ἐκμαθοῦσα, κερδανεῖς.

ΙΩ.

Ἐλελεῦ, ἐλελεῦ,
Ὑπό μ' αὖ σφάκελος καὶ φρενοπληγεῖς
Μανίαι θάλπουσ', οἴστρου δ' ἄρδις
Χρίει μ' ἄπυρος·
Καρδία δὲ φόβῳ φρένα λακτίζει.
Τροχοδινεῖται δ' ὄμμαθ' ἑλίγδην,
Ἔξω δὲ δρόμου φέρομαι, λύσσης
Πνεύματι μάργῳ, γλώσσης ἀκρατής·
Θολεροὶ δὲ λόγοι παίουσ' εἰκῆ
Στυγνῆς πρὸς κύμασιν ἄτης.

ΣΤΑΣΙΜΟΝ.

ΧΟΡΟΣ.

στρ.

Ἦ σοφὸς ἦ σοφὸς ἦν, ὃς πρῶτος ἐν γνώ-
μᾳ τόδ' ἐβάστασε καὶ γλώσσᾳ διεμυθολόγησεν,
Ὡς τὸ κηδεῦσαι καθ' ἑαυτὸν ἀριστεύει μακρῷ·
Καὶ μήτε τῶν πλούτῳ διαθρυπτομένων,

So bitter möge meinen Feinden Kypris nahn.
Doch Eins der Mägdlein wird die Liebe rühren, dass
Sie nicht den Gatten mordet, sondern ihren Sinn
Erweichen lässt: und sie erwählt von beiden dies
Sich lieber, schwach zu heissen, als blutschuldbefleckt.
Von ihr dann wird entspringen Argos' Königsstamm.
Genau dies auszuführen braucht's der Worte viel.
Aus diesem Samen aber wird ein Held erstehn
Berühmten Bogens, der aus diesen Leiden mich
Befreien wird. Also hat es die Mutter mir,
Die greise Themis, die Titanin, prophezeit.
Doch wie und welcher Massen, dies zu sagen, braucht
Es langer Zeit, und nützt doch dir zu wissen Nichts.

Io.

Eleleu, eleleu!
Ha, wieder durchzuckt's mich: des Wahnsinns Glut
Erfasst mich, es bohrt sich wie Feuer der Stich
Der Bremse mir ein.
Das geängstete Herz schlägt laut an die Brust,
Es rollet mein Blick im schwindelnden Kreis.
Weitab aus der Bahn entrafft mich im Sturm
Die Wuth, es gehorcht mir die Zunge nicht mehr,
Und das stammelnde Wort, ha, kämpfet umsonst
Im Gewoge des grässlichen Wahnsinns.

Stasimon.

Chor.

Weise, ja weise fürwahr ist der zu preisen
welcher zuerst es im Geist erwog und in Worten es aussprach,
Gleich und gleich nur könne beglückendes Ehband einigen.
Drum nicht mit solchen, die sich in reichem Besitz

Μήτε τῶν γέννᾳ μεγαλυνομένων
Ὄντα χερνήταν ἐραστεῦσαι γάμων.

ἀντ.

*Μήποτε μήποτε μ', ὦ Μοῖραι * * **
** λεχέων Διὸς εὐνάτειραν ἴδοισθε πέλουσαν·*
Μηδὲ πλασθείην γαμέτᾳ τινὶ τῶν ἐξ οὐρανοῦ.
Ταρβῶ γὰρ ἀστεργάνορα παρθενίαν
Εἰσορῶσ' Ἰοῦς μέγα δαπτομέναν
Ἀυσπλάνοις Ἥρας ἀλατειῶν πόνοις

ἐπῳδ.

Ἐμοὶ δὲ τίμιος ὁμαλὸς γάμος ἄφοβος,
Μηδὲ κρεισσόνων θεῶν
Ἔρως ἄφυκτον ὄμμα προσδράκοι με.
Ἀπόλεμος ὅδε γ' ὁ πόλεμος, ἄπορα πόριμος·
Οὐδ' ἔχω τίς ἂν γενοίμαν.
Τὰν Διὸς γὰρ οὐχ ὁρῶ μῆτιν ὅπα φύγοιμ' ἄν.

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Ἦ μὴν ἔτι Ζεὺς, καίπερ αὐθάδης φρενῶν,
Ἔσται ταπεινὸς, οἷον ἐξαρτύεται
Γάμον γαμεῖν, ὃς αὐτὸν ἐκ τυραννίδος
Θρόνων τ' ἄϊστον ἐκβαλεῖ· πατρὸς δ' ἀρὰ
Κρόνου τότ' ἤδη παντελῶς κρανθήσεται,
Ἣν ἐκπατνῶν ἠρᾶτο δηναιῶν θρόνων.
Τοιῶνδε μόχθων ἐκτροπὴν οὐδεὶς θεῶν
Λύναιτ' ἂν αὐτῷ πλὴν ἐμοῦ δεῖξαι σαφῶς.
Ἐγὼ τάδ' οἶδα, χῷ τρόπῳ. πρὸς ταῦτα νῦν
Θαρσῶν καθήσθω τοῖς πεδαρσίοις κτύποις
Πιστὸς, τινάσσων χερσὶ πυρπνόον βέλος.
Οὐδὲν γὰρ αὐτῷ ταῦτ' ἐπαρκέσει τὸ μὴ οὐ
Πεσεῖν ἀτίμως πτώματ' οὐκ ἀνασχετά·
Τοῖον παλαιστὴν νῦν παρασκευάζεται

Brüsten, noch im Stolze des adlichen Stamms,
Trachte zu vermählen sich der Niedere.

Nimmer, o nimmer, ihr Schicksalsmächte, mögt ihr
je zu dem Lager des Zeus mich sehen als Gattin erhoben,
Nimmer nah' sich einer der Himmlischen mir als Bräutigam.
Denn schaudernd seh' ich Io den werbenden Gott
Magdlich fliehn, und doch von dem grollenden Zorn
Here's so mit Qual und Irrsal heimgesucht.

Für mich erwünscht ist ein gleiches Bündniss, frei von Gefahr.
Nimmer wend' ein obrer Gott
Auf mich der Lieb' allüberwindend Auge.
Zu bestehn in dem Kampf, mich zu retten, unmöglich ja
wär's mir.
Weiss nicht, was dann aus mir würde.
Denn was Zeus beschlossen, dem könnt' ich ja nicht entrinnen.

Prometheus.

Und doch wird Zeus wohl noch einmal, so stolz er ist,
Demüthig werden: solch ein Ehband rüstet er
Zu schliessen, das ihn selber seines Königthums
Und Throns verlustig machen wird, so dass alsdann
Sich ganz der Fluch des Vaters Kronos ihm erfüllt,
Den er, gestürzt von seinem alten Throne, sprach.
Und solchem Unheil zu entgehn, das Mittel kann
Kein andrer Gott ihn lehren als nur ich allein:
Mir ist das Was und Wie bewusst. — So mag er denn
Dasitzen, keck vertrauend seinem luftigen
Gedonner, schwingend mit der Hand den feur'gen Pfeil:
Denn nimmer wird ihn dieses retten, dass er nicht
Herunterstürze, schweren Fall's, mit Schimpf und Schmach.
Solch mächt'gen Widersacher rüstet gegen sich

Ἐπ' αὐτὸς αὑτῷ, δυσμαχώτατον τέρας·
Ὃς δὴ κεραυνοῦ κρείσσον' εὑρήσει φλόγα,
Βροντῆς θ' ὑπερβάλλοντα καρτερὸν κτύπον·
Θαλασσίαν τε γῆς τινάκτειραν νόσον
Τρίαιναν, αἰχμὴν τὴν Ποσειδῶνος, σκεδᾷ.
Πταίσας δὲ τῷδε πρὸς κακῷ μαθήσεται,
Ὅσον τό τ' ἄρχειν καὶ τὸ δουλεύειν δίχα.

ΧΟΡΟΣ.

Σύ θην ἃ χρῄζεις, ταῦτ' ἐπαγλωσσᾷ Διός.

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Ἅπερ τελεῖται, πρός θ' ἃ βούλομαι λέγω.

ΧΟΡΟΣ.

Καὶ προσδοκᾶν χρὴ δεσπόσειν Ζηνός τινα;

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Καὶ τῶνδέ γ' ἔξει δυσλοφωτέρους πόνους.

ΧΟΡΟΣ.

Πῶς δ' οὐχὶ ταρβεῖς τοιάδ' ἐκρίπτων ἔπη;

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Τί δ' ἂν φοβοίμην, ᾧ θανεῖν οὐ μόρσιμον;

ΧΟΡΟΣ.

Ἀλλ' ἄθλον ἄν σοι τοῦδέ γ' ἀλγίω πόροι.

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Ὃ δ' οὖν ποιείτω· πάντα προσδοκητά μοι.

ΧΟΡΟΣ.

Οἱ προσκυνοῦντες τὴν Ἀδράστειαν σοφοί.

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Σέβου, προσεύχου, θῶπτε τὸν κρατοῦντ' ἀεί.
Ἐμοὶ δ' ἔλασσον Ζηνὸς ἢ μηδὲν μέλει.
Δράτω, κρατείτω τόνδε τὸν βραχὺν χρόνον
Ὅπως θέλει· δαρὸν γὰρ οὐκ ἄρξει θεοῖς.
Ἀλλ' εἰσορῶ γὰρ τόνδε τὸν Διὸς τρόχιν,
Τὸν τοῦ τυράννου τοῦ νέου διάκονον·
Πάντως τι καινὸν ἀγγελῶν ἐλήλυθεν.

Er selber aus, ein Wunder unbesiegter Kraft,
Der Feuer, mächt'ger als der Blitz, erfinden wird,
Und lautres Tosen als des Donners stärksten Schall:
Das Schreckniss auch des Meers, das erderschütternde,
Zertrümmern wird, Poseidons dreigezackten Speer.
Und diesem Unheil unterliegend lernt er dann,
Wie gar verschieden Herrscherthum und Knechtschaft sei.

Chor.

Traun, was du wünschest, red'st du lästernd gegen Zeus.

Prometheus.

Ich rede was geschehn wird: freilich wünsch' ich's auch.

Chor.

Und herrschen sollt' ein Andrer jemals über Zeus?

Prometheus.

Noch härt'res wird als dieses ihm zu dulden sein.

Chor.

Wie bebst du nicht vor solcher Lästerung zurück?

Prometheus.

Was sollt' ich fürchten, dem zu sterben nicht bestimmt?

Chor.

Doch härtre Qual als diese schafft vielleicht er dir.

Prometheus.

So mag er's thun: ich bin auf Alles wohlgefasst.

Chor.

Der Weise beugt sich vor der Adrasteia Macht.

Prometheus.

Du magst dem Herrscher ehrend, bittend, schmeichelnd nahn:
Mir aber gilt Zeus' Hoheit weniger noch als Nichts.
Er schalt' und walte diese kurze Zeit der Macht
Wie's ihm gefällt: lang herrscht er doch nicht im Olymp.
Doch sieh, es naht der Bote dort des Zeus sich uns,
Des neuerhobnen Herrschers dienstbeflissner Knecht.
Gewisslich Neues anzusagen kommt er her.

ΕΠΕΙΣΟΔΙΟΝ ΤΡΙΤΟΝ.

ΕΡΜΗΣ.

Σὲ τὸν σοφιστὴν, τὸν πικρῶς ὑπέρπικρον,
Τὸν ἐξαμαρτόντ' εἰς θεοὺς ἐφημέροις
Πορόντα τιμὰς, τὸν πυρὸς κλέπτην λέγω·
Πατὴρ ἄνωγέ σ' οὕστινας κομπεῖς γάμους
Λύσᾶν, πρὸς ὧν τ' ἐκεῖνος ἐκπίπτει κράτους·
Καὶ ταῦτα μέν τοι μηδὲν αἰνικτηρίως,
Ἀλλ' αὖθ' ἕκαστ' ἔκφραζε, μηδέ μοι διπλᾶς
Ὁδοὺς, Προμηθεῦ, προσβάλῃς· ὁρᾷς δ' ὅτι
Ζεὺς τοῖς τοιούτοις οὐχὶ μαλθακίζεται.

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Σεμνόστομός γε καὶ φρονήματος πλέως
Ὁ μῦθός ἐστιν, ὡς θεῶν ὑπηρέτου.
Νέον νέοι κρατεῖτε καὶ δοκεῖτε δὴ
Ναίειν ἀπενθῆ πέργαμ'· οὐκ ἐκ τῶνδ' ἐγὼ
Λισσοὺς τυράννους ἐκπεσόντας ᾐσθόμην;
Τρίτον δὲ τὸν νῦν κοιρανοῦντ' ἐπόψομαι
Λίσχιστα καὶ τάχιστα. μή τι σοὶ δοκῶ
Ταρβεῖν ὑποπτήσσειν τε τοὺς νέους θεούς;
Πολλοῦ γε καὶ τοῦ παντὸς ἐλλείπω. σὺ δὲ
Κέλευθον ἥνπερ ἦλθες ἐγκύνει πάλιν·
Πεύσει γὰρ οὐδὲν ὧν ἀνιστορεῖς ἐμέ.

ΕΡΜΗΣ.

Τοιοῖσδε μέντοι καὶ πρὶν αὐθαδίσμασιν
Ἐς τάσδε σαυτὸν πημονὰς καθώρμισας.

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Τῆς σῆς λατρείας τὴν ἐμὴν δυσπραξίαν,
Σαφῶς ἐπίστασ', οὐκ ἂν ἀλλάξαιμ' ἐγώ.
Κρεῖσσον γὰρ οἶμαι τῇδε λατρεύειν πέτρᾳ,
Ἢ πατρὶ φῦναι Ζηνὶ πιστὸν ἄγγελον.
Οὕτως ὑβρίζειν τοὺς ὑβρίζοντας χρεών.

Drittes Epeisodion.

Hermes.

Dich Ueberklugen, übermässig lästernden,
Der an den Göttern frevelt' um die Sterblichen
Zu ehren, dich des Feuers Dieb, dich red' ich an.
Der Vater heisst dich mir die Ehe kund zu thun,
Von der du prahl'st, und wer vom Thron ihn stürzen soll.
Und nicht mit Räthselworten, sondern gradezu
Und deutlich rede, dass du nicht zweimal zu gehn
Mich nöthigest, Prometheus: denn du siehst ja, dass
Zeus gegen Solche nimmer milden Sinnes ist.

Prometheus.

Gar feierlich und stolzen Selbstgefühles voll
Klingt deine Rede, wie's dem Götterboten ziemt.
Neu seid ihr in der neuen Macht, und eure Burg
Scheint euch vor Leid gesichert. Hab' ich nicht aus ihr
Herunterstürzen zwei Gebieter schon gesehn?
Und auch den dritten, diesen jetz'gen werd' ich sehn
Gar bald und schmählich stürzen. — Meinst du etwa nun,
Ich fürcht' und beuge vor den neuen Göttern mich?
Weit bin ich davon, gar zu weit entfernt. Doch Du
Geh' eilig nur des Weges den du kamst zurück;
Denn was du forschest, dess erfährst du Nichts von mir.

Hermes.

Mit solchem Trotz, du weisst es, hast du früher auch
An diese Stätte deines Elends dich gebracht.

Prometheus.

Und dennoch dies mein Elend möcht' ich nimmermehr
Mit deinem Sklavendienst vertauschen, glaub' es mir.
Denn besser acht' ich's, dieses Felsens Knecht zu sein,
Als solch ein treuer Bote deines Vaters Zeus. —
So schmähend muss entgegnen man den schmähenden.

ΕΡΜΗΣ.

Χλιδᾶν ἔοικας τοῖς παροῦσι πράγμασιν.

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Χλιδῶ; χλιδῶντας ὧδε τοὺς ἐμοὺς ἐγὼ
Ἐχθροὺς ἴδοιμι· καὶ σὲ δ' ἐν τούτοις λέγω.

ΕΡΜΗΣ.

Ἢ καὶμὲ γάρ τι ξυμφοραῖς ἐπαιτιᾷ;

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Ἁπλῷ λόγῳ τοὺς πάντας ἐχθαίρω θεούς,
Ὅσοι παθόντες εὖ κακοῦσί μ' ἐκδίκως.

ΕΡΜΗΣ.

Κλύω σ' ἐγὼ μεμηνότ' οὐ μικρὰν νόσον.

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Νοσοῖμ' ἄν, εἰ νόσημα τοὺς ἐχθροὺς στυγεῖν.

ΕΡΜΗΣ.

Εἴης φορητὸς οὐκ ἄν, εἰ πράσσοις καλῶς.

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Ὤιμοι.

ΕΡΜΗΣ.

Τόδε Ζεὺς τοῦπος οὐκ ἐπίσταται.

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Ἀλλ' ἐκδιδάσκει πάνθ' ὁ γηράσκων χρόνος.

ΕΡΜΗΣ.

Καὶ μὴν σύγ' οὔπω σωφρονεῖν ἐπίστασαι.

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Σὲ γὰρ προσηύδων οὐκ ἄν, ὅνθ' ὑπηρέτην.

ΕΡΜΗΣ.

Ἐρεῖν ἔοικας οὐδὲν ὧν χρήζει πατήρ.

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Καὶ μὴν ὀφείλων γ' ἄν τίνοιμ' αὐτῷ χάριν.

ΕΡΜΗΣ.

Ἐκερτόμησας δῆθεν ὡς παῖδ' ὄντα με.

Hermes.

Gar üppig macht, so scheint es, deine Lage dich.

Prometheus.

Ueppig? O könnt' ich alle meine Feinde doch
So üppig sehn, und unter diesen denn auch dich.

Hermes.

Und giebst du denn an deinem Leiden mir auch Schuld?

Prometheus.

Grad'aus gesagt, die Götter alle trifft mein Hass,
Die mir für Wohlthat widerrechtlich Uebles thun.

Hermes.

Kein kleiner Wahnsinn, seh' ich, ist's, der dich bethört.

Prometheus.

Mag sein, wenn Feinde hassen dir Bethörung heisst.

Hermes.

Nicht zu ertragen wärst du, ging' es dir nach Wunsch.

Prometheus.

Weh mir!

Hermes.

Dies Wort, nie kommt es in den Mund des Zeus.

Prometheus.

Es ist gar vieles, was die lange Zeit uns lehrt.

Hermes.

Doch hast du noch nicht klug zu sein von ihr gelernt.

Prometheus.

Gewiss nicht reden würd' ich sonst mit dir, dem Knecht.

Hermes.

Du wirst nicht sagen, wie mir scheint, was Zeus verlangt.

Prometheus.

Fürwahr, ich zollt' ihm damit wohl verdienten Dank.

Hermes,

Wie einen Knaben wahrlich hast du mich verhöhnt.

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Οὐ γὰρ σὺ παῖς τε, κἄτι τοῦδ' ἀνούστερος,
Εἰ προσδοκᾷς ἐμοῦ τι πευσεῖσθαι πάρα;
Οὐκ ἔστιν αἴκισμ' οὐδὲ μηχάνημ' ὅτῳ
Προτρέψεταί με Ζεὺς γεγωνῆσαι τάδε,
Πρὶν ἂν χαλασθῇ δεσμὰ λυμαντήρια.
Πρὸς ταῦτα βιπτέσθω μὲν αἰθαλοῦσσα φλὸξ,
Λευκοπτέρῳ δὲ νιφάδι καὶ βροντήμασι
Χθονίοις κυκάτω πάντα καὶ ταρασσέτω·
Γνάμψει γὰρ οὐδὲν τῶνδέ μ', ὥστε καὶ φράσαι,
Πρὸς οὗ χρεών νιν ἐκπεσεῖν τυραννίδος.

ΕΡΜΗΣ.

Ὅρα νυν εἴ σοι ταῦτ' ἀρωγὰ φαίνεται.

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Ὥρται πάλαι δὴ καὶ βεβούλευται τάδε.

ΕΡΜΗΣ.

Τόλμησον, ὦ μάταιε, τόλμησόν ποτε
Πρὸς τὰς παρούσας πημονὰς ὀρθῶς φρονεῖν.

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Ὀχλεῖς μάτην με κῦμ' ὅπως παρηγορῶν.
Εἰσελθέτω σε μήποθ', ὡς ἐγὼ Διὸς
Γνώμην φοβηθεὶς θηλύνους γενήσομαι,
Καὶ λιπαρήσω τὸν μέγα στυγούμενον
Γυναικομίμοις ὑπτιάσμασιν χερῶν,
Λῦσαί με δεσμῶν τῶνδε· τοῦ παντὸς δέω.

ΕΡΜΗΣ.

Λέγων ἔοικα πολλὰ καὶ μάτην ἐρεῖν·
Τέγγει γὰρ οὐδὲν οὐδὲ μαλθάσσει κέαρ
Λιταῖς· δακὼν δὲ στόμιον ὡς νεοζυγὴς
Πῶλος βιάζει καὶ πρὸς ἡνίας μάχει.
Ἀτὰρ σφοδρύνει γ' ἀσθενεῖ σοφίσματι.
Ἀθαδία γὰρ τῷ φρονοῦντι μὴ καλῶς

Prometheus.

Und bist du denn kein Knabe, ja noch thörichter,
Wenn du von mir was zu erfahren Hoffnung hegst?
Nein, keine Marter giebt es, keine Kunst, womit
Mich Zeus bewegen wird, ihm dieses kund zu thun,
Bevor er mich von dieser Fesseln Schmach erlöst.
Drum mag er schleudern seines feurigen Blitzes Loh'n,
In weissen Schneesturms Ungewittern, im Donnerhall
Der unterirdischen Tiefe verwirrend mischen das All:
Nichts dessen wird mich beugen, je zu sagen ihm,
Durch wen ihn seines Königthums Verlust bedroht.

Hermes.

Bedenk', ob dieses dir Erlösung bringen wird.

Prometheus.

Bedacht und festbeschlossen ist dies Alles längst.

Hermes.

Gewinne, Thor, gewinn' es endlich über dich,
Gemäss dem Loose, das dich traf, gesinnt zu sein.

Prometheus.

Nichts nützt der Wortschwall: tauben Ohren predigst du.
Dies lass dir nimmer träumen, dass ich mich vor Zeus'
Beschlüssen bang in feiger Furcht erniedrige,
Dass ich ihn anflehn sollte, den Verhasstesten,
Die Hände weibisch zum Gebet emporgestreckt,
Aus diesen Banden mich zu lösen. Nimmermehr!

Hermes.

Soviel ich rede, fruchten, seh' ich, wird es nichts.
Dich rührt es nicht, dein Herz erweicht mein Bitten nicht.
Dem ungezähmten Rosse gleichst du, das den Zaum
Zerbeissend, wild sich bäumend, aller Lenkung trotzt.
Doch traun in machtlos eitlem Wahne steifst du dich:
Denn trotz'gem Muthe, nicht mit klugem Sinn gepaart,

Αὐτὴ καθ' αὑτὴν οὐδενὸς μεῖζον σθένει.
Σκέψαι δ', ἐὰν μὴ τοῖς ἐμοῖς πεισθῇς λόγοις,
Οἷός σε χειμὼν καὶ κακῶν τρικυμία
Ἕπεισ' ἄφυκτος· πρῶτα μὲν γὰρ ἀκρίδα
Φάραγγα βροντῇ καὶ κεραυνίᾳ φλογὶ
Πατὴρ σπαράξει τήνδε, καὶ κρύψει δέμας
Τὸ σὸν, πετραία δ' ἀγκάλη σε βαστάσει.
Μακρὸν δὲ μῆκος ἐκτελευτήσας χρόνου
Ἄψορρον ἥξεις ἐς φάος· Διὸς δέ τοι
Πτηνὸς κύων δαφοινὸς αἰετὸς λάβρως
Διαρταμήσει σώματος μέγα ῥάκος,
Ἄκλητος ἕρπων δαιταλεὺς πανήμερος,
Κελαινόβρωτον δ' ἦπαρ ἐκθοινήσεται.
Τοιοῦδε μόχθου τέρμα μή τι προσδόκα,
Πρὶν ἄν θεῶν τις διάδοχος τῶν τῶν πόνων
Φανῇ, θελήσῃ τ' εἰς ἀναύγητον μολεῖν
Ἅιδην, κνεφαῖά τ' ἀμφὶ Ταρτάρου βάθη.
Πρὸς ταῦτα βούλευ'· ὡς ὅδ' οὐ πεπλασμένος
Ὁ κόμπος, ἀλλὰ καὶ λίαν εἰρημένος·
Ψευδηγορεῖν γὰρ οὐκ ἐπίσταται στόμα
Τὸ δῖον, ἀλλὰ πᾶν ἔπος τελεῖ. σὺ δὲ
Πάπταινε καὶ φρόντιζε, μηδ' αὐθαδίαν
Εὐβουλίας ἀμείνον' ἡγήσῃ ποτέ.

ΧΟΡΟΣ.

Ἡμῖν μὲν Ἑρμῆς οὐκ ἄκαιρα φαίνεται
Λέγειν· ἄνωγε γάρ σε τὴν αὐθαδίαν
Μεθέντ' ἐρευνᾶν τὴν σοφὴν εὐβουλίαν.
Πείθου· σοφῷ γὰρ αἰσχρὸν ἐξαμαρτάνειν.

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Εἰδότι τοί μοι τάσδ' ἀγγελίας
Ὅδ' ἐθώϋξεν, πάσχειν δὲ κακῶς
Ἐχθρὸν ὑπ' ἐχθρῶν, οὐδὲν ἀεικές.

Wird nimmermehr für sich allein der Sieg zu Theil.
Bedenke, wenn du meinen Worten nicht gehorchst,
Welch Ungewitter, welcher Leiden grause Flut
Dich unausweichlich treffe. Denn es wird zuerst
Der Felsen hier mit Donnerkeil und Blitzesstrahl
Vom Vater Zeus zersplittert, und dein Leib in Nacht
Begraben tief, umfangen von des Felsens Arm.
Wenn dann der Zeiten langer Lauf vollendet ist,
Steigst du zum Lichte wieder auf. Und dann wird Zeus'
Beschwingter Hund, der blut'ge Adler, ungestüm
Mit Gier ausreissend deines Leib's ein grosses Stück,
Und wohl ein unwillkommner Gast, den langen Tag
An deiner Leber blut'gem Frass sich sättigen.
Und hoffe nicht, das Ende solcher Qual zu sehn,
Bevor ein Gott, ein Stellvertreter deiner Pein,
Erscheint, bereit, in Hades' dunkles Reich hinab
Zu steigen und zum finstern Schlund des Tartaros.
Hiernach entschliess dich: denn nicht leerer Worte Schall
Ist, was ich sagte, sondern mehr als zu gewiss:
Denn Lügenreden kennet nicht der Mund der Zeus,
Und all sein Wort führt er zum Ziele. — Du darum
Sieh zu, bedenke, was du thust, und hüte dich
Den Trotz der wohlberathnen Klugheit vorzuziehn.

Chor.

Uns dünket Hermes' warnend Wort wohl an der Zeit
Zu sein, indem er abzulassen von dem Trotz
Dich heisset, und verständ'gem Rathe nachzugehn.
Folg' ihm: dem Weisen bringt es Schande, wenn er fehlt.

Prometheus.

Wohl wusst' ich vorher die Botschaft schon,
Die er mir zuschalt: und wenn Uebles erfährt
Vom Feinde der Feind, so schickt sich das wohl.

Πρὸς ταῦτ' ἐπ' ἐμοὶ διπτέσθω μὲν
Πυρὸς ἀμφήκης βόστρυχος, αἰθὴρ δ'
Ἐρεθιζέσθω βροντῇ, σφακέλῳ τ'
Ἀγρίων ἀνέμων· χθόνα δ' ἐκ πυθμένων
Αὐταῖς ῥίζαις πνεῦμα κραδαίνοι,
Κῦμα δὲ πόντου τραχεῖ ῥοθίῳ
Ξυγχώσειεν τῶν τ' οὐρανίων
Ἄστρων διόδους, ἔς τε κελαινὸν
Τάρταρον ἄρδην ῥίψειε δέμας
Τοὐμὸν ἀνάγκης στερρραῖς δίναις·
Πάντως ἐμέ γ' οὐ θανατώσει.

ΕΡΜΗΣ.

Τοιάδε μέντοι τῶν φρενοπλήκτων
Βουλεύματ' ἔπη τ' ἐστὶν ἀκοῦσαι.
Τί γὰρ ἐλλείπει μὴ παραπαίειν,
Εἰ τάδ' ἐπαυχεῖ; τί χαλᾷ μανιῶν;
Ἀλλ' οὖν ὑμεῖς γ' αἱ πημοσύναις
Ξυγκάμνουσαι ταῖς τοῦδε, τόπων
Μετά που χωρεῖτ' ἐκ τῶνδε θοῶς,
Μὴ φρένας ὑμῶν ἠλιθιώσῃ
Βροντῆς μύκημ' ἀτέραμνον.

ΧΟΡΟΣ.

Ἄλλο τι φώνει καὶ παραμυθοῦ μ'
Ὅ τι καὶ πείσεις· οὐ γὰρ δή που
Τοῦτό γε τλητὸν παρέσυρας ἔπος.
Πῶς με κελεύεις κακότητ' ἀσκεῖν;
Μετὰ τοῖσδ' ὅ τι χρὴ πάσχειν ἐθέλω·
Τοὺς προδότας γὰρ μισεῖν ἔμαθον,
Κοὐκ ἔστι νόσος
Τῆσδ' ἥντιν' ἀπέπτυσα μᾶλλον.

ΕΡΜΗΣ.

Ἀλλ' οὖν μέμνησθ' ἅτ' ἐγὼ προλέγω·

So werde denn nun auch geschleudert auf mich
Des schneidenden Blitzstrahls Flamme, die Luft
Vom Donnergekrach durchtost und der Macht
Wildzuckender Wind', und die Tiefen der Erd'
Erschüttre von Grund auf wühlend der Sturm,
Und der Brandungsschwall der wogenden See,
Er thürme sich hoch zu der himmlischen Bahn
Der Gestirne hinauf: und zum finsteren Schlund
Des Tartaros werd' hinunter mein Leib
Vom Strudel gerafft der Schicksalsmacht.
Niemals doch kann er mich tödten.

Hermes.

Ihr hört, ihr hört, wie rasender Sinn
Sich ausspricht hier in Entschlüssen und Wort.
Was fehlet ihm noch, wahnwitzig za sein,
Wenn also er prahlt? Wie zähmt er die Wuth?
Ihr aber, die ihr mitleidigen Sinns
Um des Frevelers Loos euch härmet, hinweg
Aus diesem Bereich enteilet in Hast,
Auf dass euch nicht betäube den Geist
Des Donners schreckliches Brüllen.

Chor.

Nicht also sprich und rede mir zu,
Wenn ich hören dich soll: denn dies dein Wort
Zu befolgen entschliess' ich mich nimmermehr.
Wie heissest du mich so übel zu thun?
Was sein muss, das erduld' ich mit ihm.
Verräther hab' ich zu verachten gelernt.
Kein Laster giebt's,
Was mehr mir verhasst ist, als dieses.

Hermes.

So gedenkt denn nun, was ich warnend gesagt:

Μηδὲ πρὸς ἄτης θηραθεῖσαι
Μέμψησθε τύχην, μηδέ ποτ' εἴπῃθ',
Ὡς Ζεὺς ὑμᾶς εἰς ἀπρόοπτον
Πῆμ' εἰσέβαλεν· μὴ δῆτ', αὐταὶ δ'
Ὑμᾶς αὐτάς. εἰδυῖαι γὰρ,
Κοὐχ ἑξαίφνης οὐδὲ λαθραίως
Εἰς ἀπέραντον δίκτυον ἄτης
Ἐμπλεχθήσεσθ' ὑπ' ἀνοίας.

ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ.

Καὶ μὴν ἔργῳ κοὐκ ἔτι μύθῳ
Χθὼν σεσάλευται·
Βρυχία δ' ἠχὼ παραμυκᾶται
Βροντῆς, ἕλικες δ' ἐκλάμπουσι
Στεροπῆς ζάπυροι, στρόμβοι δὲ κόνιν
Εἰλίσσουσι· σκιρτᾷ δ' ἀνέμων
Πνεύματα πάντων, εἰς ἄλληλα
Στάσιν ἀντίπνουν ἀποδεικνύμενα·
Ξυντετάρακται δ' αἰθὴρ πόντῳ.
Τοιάδ' ἐπ' ἐμοὶ δρμὴ Διόθεν
Τεύχουσα φόβον στείχει φανερῶς.

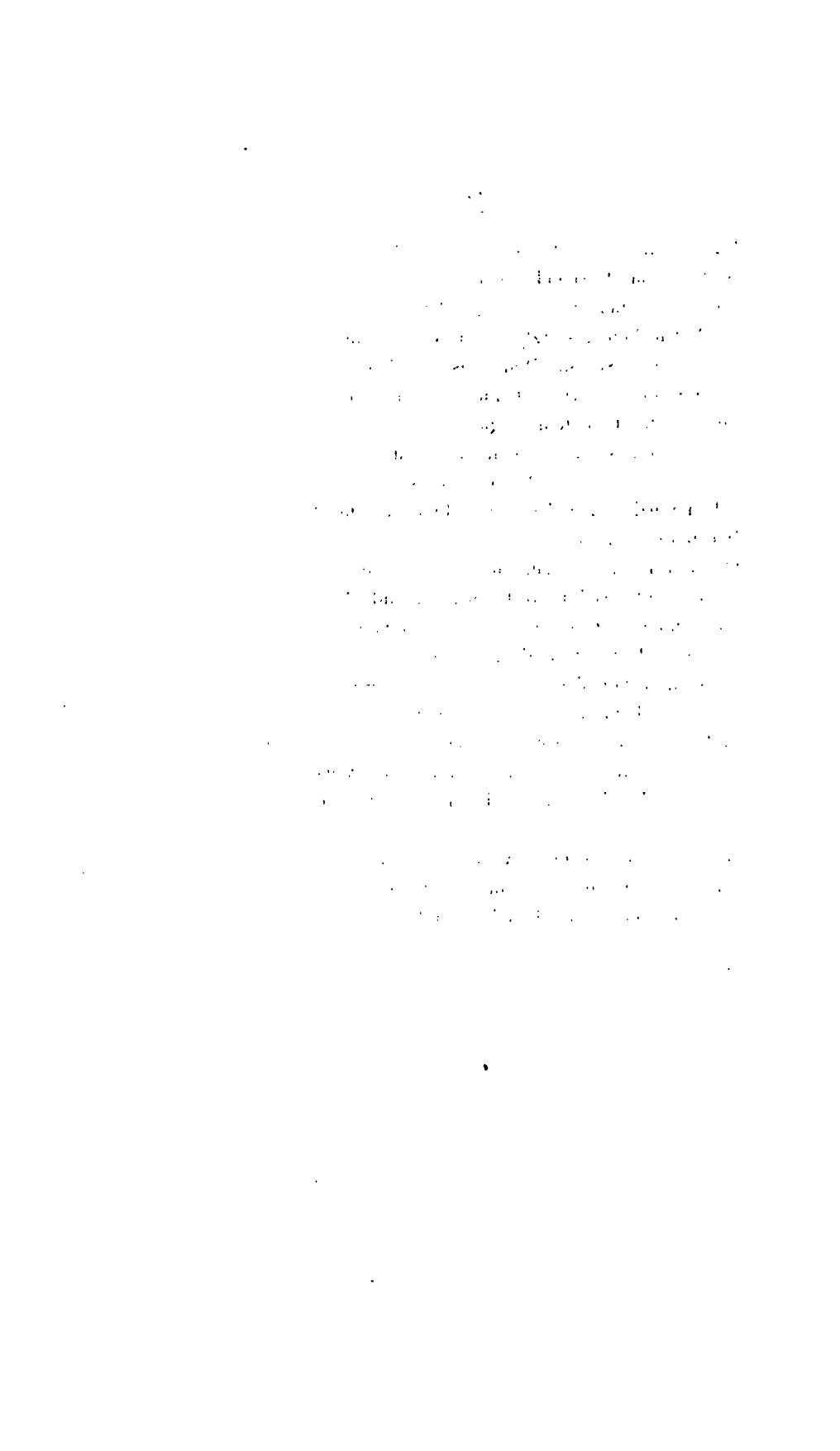
Ὦ μητρὸς ἐμῆς σέβας, ὦ πάντων
Αἰθὴρ κοινὸν φάος εἱλίσσων,
Ἐσορᾷς μ' ὡς ἔκδικα πάσχω.

Und wenn ihr ereilt von dem Unheil seid,
So klagt das Geschick nicht an, und sagt,
Dass Zeus euch hab' unvorgesehn
Ins Verderben gestürzt. Nein, Ihr vielmehr,
Ihr thatet es selbst. Denn wissentlich ja,
Nicht schnell überrascht, nicht heimlich umstrickt
Verfallet ihr nun dem unendlichen Netz
Des Geschicks durch eigene Thorheit.

Prometheus.

Schon wird es zur That: es erfüllt sich das Wort,
Der Boden erbebt,
Und der brüllende Laut des Donnergeroll's
Ertönt, und des Blitzstrahls schlängelnde Loh'n
Entbrennen in Glut: hoch jagen den Staub
Die Wirbel empor, und alle Gewalt
Der Winde zumal stürmt an, und es tos't
Wildrasend ihr Wehn in verworrenem Kampf,
Und der Himmel vermischt sich dem wogenden Meer.
So dringet der Sturz mir gesendet vom Zeus
Mit schreckendem Drohn sichtlich auf mich ein.

O Mutter, du heil'ge, o Aether, des all-
Durchdringenden Lichts umkreisender Born,
Seht, welch Unrecht ich erdulde!



Der gelöste Prometheus.

Personen.

Prometheus.
Chor der Titanen.
Gäa.
Herakles.
Themis.

Prolog.

Prometheus.

O Mutter Erd' und Helios' allsehend Aug',
Euch ruf' ich an, ihr höret mich, euch ist bewusst,
Was ich nicht Göttern, was nicht Menschen klagen kann,
Mein ewig altes, ewig wieder neues Leid.

Hinabgeworfen in die Nacht des Tartarus,
Betäubt vom jähen Sturze, von des Felsens Arm
Umfangen eng, gleich einem Leichnam eingesargt,
Nicht todt, und doch nicht lebend, lag ich lange Zeit
In dunklem Abgrund. Dann erwacht' ich allgemach
Zum Selbstbewusstsein wieder und zum marternden
Gefühl des Daseins; aber keines Gliedes Herr
Und keiner Regung mächtig, fühlt' ich nur die Last
Des Felsens auf mir, und den allerstarrenden
Eishauch der Tiefe, der mein inn'res Mark durchdrang.
Und aus der Ferne tönten sinnverwirrende
Gesänge zu mir nieder der Erinyen,
Und bange Jammerlaute drangen in mein Ohr
Von Büssern, die der Thaten Schuld den rächenden
Dämonen zahlten in des Hades düsterm Reich.

Dies war denn meiner langen, öden Einsamkeit
Unendlich qualvoll marternde Genossenschaft. —
Dann endlich öffnete wiederum der grause Schlund
Der Tiefe sich mit Donnersturm, und mich erhob
Ein mächt'ger Wirbel sammt dem Felsenbett empor
Ans Tageslicht, und schleuderte mich auf diese Höh'n
Des Kaukasus, zu dulden andre neue Qual,
Die mir der unversöhnte Groll des Zeus erdacht.

Horch, welcher Schall? Was naht sich mir?
Sind es Okeanos' Töchter wieder,
Die mitleidig mich einst besuchten;
Und nicht von Hermes' warnendem Mahnungswort geschreckt,
Ausharrend mit mir theilen wollten mein Geschick?
Sind nun auch sie empor gesendet wieder ans Licht,
Und gesellen sich liebreich tröstend mir zu?

Doch nein, es hallen kräft'ge Männertritte fest
Den Felsenboden schütternd, und es schallet rauh
Der Stimme Laut. Wohl neue Peiniger nahn sich mir,
Die der unersättlich zürnende Götterfürst gesandt.

Parodos.

Chor.

Hier sind wir am Ziel: es erhebt sich der Fels
Dort steil schon empor, unerfreulicher Sitz
Dem gemarterten Gott.
Schon seh' ich ihn selbst, von den Fesseln umfahn:
Schon sind wir ihm nah,
Schon mag ihn die Rede erreichen.

So lasst uns jetzt eilenden Tritt's
Die steilen Höh'n klimmen hinan,
Dass uns sein Blick erschaue,
Und dass sein Ohr tröstenden Spruch
Und freundlich wohlmeinenden Rath
Aus unserm Mund vernehme.
Denn der unsäglichen Qualen Last
Hat ihm der Seele trotzigen Muth
Wohl schon erweicht, und er giebt nunmehr
Gehör der Freundesmahnung.

Prometheus.

Was seh' ich? Die Titanen sind es, die sich mir
Annahen? Sie, die meinem Rath gehorchend Zeus
Einst listig überwunden, und gefesselt dann
Zum Tartarus gesendet hat: sie sind der Haft
Befreit und wandeln wieder auf der Oberwelt,
Dieweil doch Zeus, ihr Sieger, noch den Thron besitzt?

Chor.

Wir kommen zu dir vom fernen Gestad',
Prometheus, dies dein schweres Geschick,
Dein marterndes Leid in den Fesseln zu schaun,
Verlassend den weit entlegenen Sitz
An dem purpurnen Strande der heiligen Flut
Des gerötheten Meers,
Und des, ehernen Glanz ausstrahlenden, all-
ernährenden See's der Aethiopen,
Dem Okeanos nah, wo Helios stets
Der allsehende sich den unsterblichen Leib
Und das müde Gespann in dem labenden Bad
Der lauen Gewässer erquicket.

* * * * *

Prometheus.

Titanengötter, ihr Genossen meines Blut's,
Des Himmels Kinder, seht denn hier am rauhen Fels
Mich angekettet. Wie im wildempörten Meer
Der bange Schiffer zagend vor der Nacht sein Schiff
Festbindet, also band mich hier des Kronos Sohn,
Und seinem Willen folgsam des Hephästos Hand.
Mit diesen Keilen hat er grausam hämmernd mir
Durchbohrt die Glieder. So von leid'ger Kunst umstrickt
Bewohn' ich diese Warte der Erinyen.
Und jeden unheilvollen dritten Tages eilt
Grausigen Flug's Zeus' Bote her, zerfleischt mich dann
Mit krummen Klau'n, und weidet sich am blut'gen Frass.
Gesättigt dann von meiner Leber reichem Mahl
Erhebt er laut den gellen Schrei, und hohen Flug's
Enteilend trieft der Schwingen Paar von meinem Blut.
Ist nun der Leber abgefressne Füll' erneut,
Dann eilt er wieder gierig her zum grausen Frass.
So nähr ich selbst den Wächter meiner bittern Pein,
Der meinem Leben nimmer rastend Qualen bringt.
Denn, wie ihr seht, mit Banden fest umstrickt von Zeus
Kann ich das Unthier scheuchen nicht von meiner Brust.
Mein selbst nicht mächtig duld' ich so die Marterqual,
Den Tod ersehnend als des Elends endlich Ziel.
Doch nicht vergönnt zu sterben mir Zeus' Machtgebot.
Also durch vieler Säkeln Lauf geronnen klebt
An meinem Leibe dicken Blutes grasser Wust,
Und von der Sonne Glut gelös't enttriefen ihm
Rastlose Tropfen auf's Gestein des Kaukasús.
Drum wenn ihr kamt zu schauen, welche Qualen Zeus
Für meinen Beistand, den ich gegen euch ihm lieh,
Zum Lohn mir zahlte, nun so weidet euren Blick

An diesem Schauspiel. Kamt ihr aber mir zum Trost,
Mitleidig dem, der Uebles euch zuvor gethan,
So seid ihr edler als der neuen Götter Haupt.

Chor.

Wir kommen dir befreundet, ob Erleichterung
Der bittern Qual dir unser Zuspruch bringen mag,
Und keinen Groll darf unser Herz ob deines Thun's
Dir hegen: denn du selber folgtest weiserm Rath,
Den deine Mutter Themis, unsre Schwester, dir
Empfohlen, und geselltest mit ihr dem dich zu,
Dem das Geschick unwandelbar den Sieg beschied.
Wir hätten nie doch, auch mit dir nicht, obgesiegt.

Prometheus.

So seid ihr denn dem neuen Herrscher jetzt versöhnt?

Chor.

Wir sehn, es herrschet, dem der Herrscherthron gebührt.

Prometheus.

Und eurer Banden seid ihr durch ihn selbst erlöst?

Chor.

Er hiess uns frei sein, und wir sind, du siehst es, frei.

Prometheus.

Und seines Thrones Dienern seid ihr zugesellt?

Chor.

Wir dienen frei dem gleichen Rechte wie er selbst.

Prometheus.

Darf frei sich Einer nennen ausser Ihm allein?

Chor.

Es darf's ein Jeder, der das gleiche Recht erkennt.

Prometheus.

Und gilt denn ihm sein Wille nicht als einz'ges Recht?

Chor.

Weil Nichts er will, als was dem ew'gen Recht gemäss.

Prometheus.

Und dieser Dank, mit dem er meine That vergilt,
Scheint der euch auch dem ew'gen Recht gemäss zu sein?

Chor.

Was du gethan und was verdient hast, solches ist
Uns zu ermessen und zu richten nicht verliehn;
Doch dass du fehltest, lehrt uns was dir widerfuhr.

Prometheus.

Mir widerfuhr des Mächt'gern Rache, weil ich ihm
Entgegen trat, erbarmend mich der Sterblichen,
Und ihnen Wohlthat wider sein Gebot erwies.

Chor.

Und war denn Zeus so feindlich gegen sie gesinnt,
Er, der den Menschen wie den Göttern Vater heisst?

Prometheus.

Weil Er sie nicht geschaffen, darum wollt' er sie
Austilgen, und sich schaffen selbst ein neu Geschlecht.
Nichts sollt' im Himmel noch auf Erden fürderhin
Von seines Vaters Kronos Herrschaft übrig sein,
Den mit Gewalt der Sohn vom alten Thron gestürzt,
Und dessen Fluch unabgebüsst noch auf ihm ruht.
— Sprecht, wo ist Kronos? Ihn erblick' ich nicht bei euch:
Des Vaters Fesseln hat der Sohn wohl nicht gelöst.

Chor.

Er hat's. Auch Kronos ist versöhnt, und ehret Zeus
Als höhern Herrscher. Und er selber waltet jetzt
In lichten Reichen, denen keines Uebels Fuss
Sich nahet, aller Trübsal, allen Leiden fern,
Auf seel'gen Inseln, wo ein ew'ger Friede wohnt,
Wo rein'res Licht vom Himmel strahlet, mildre Luft
Den Fluren koset, und des Lenzes heitres Aug'
Auf Berg und Thal aus nimmer welken Blumen lacht.

Dort führet Kronos in der goldnen Fürstenburg
Das milde Scepter über ein beglücktes Volk.
Denn wer der Menschen fromm auf Erden wandelte,
Des Rechtes und der Götter eingedenk den Kampf
Des Lebens treu und tapfer kämpfte, dem gewährt
Zeus' Huld die Wohnung in des Kronos seel'gem Reich.

Prometheus.

So seht ihr selbst, mit welchem Recht er mich bestraft.
Denn als den Menschen ich mit Huld mich zugewandt,
Da ward mir das zur Schuld gerechnet: da verbannt'
Er mich und legte solcher Fesseln Schmach mir auf.

Chor.

Nicht ziemt es mir, zu richten zwischen dir und ihm;
Doch hoff' ich, dass er auch mit dir sich noch versöhnt.

Prometheus.

Wohl wird er mein gedenken: denn es kommt die Zeit,
Die mir mein Recht gewähren und ihn drängen wird,
Versöhnung mir zu bieten, wenn er nicht alsbald
Von seinem stolzen Throne schmählich stürzen will.

Chor.

Von seinem Throne schmählich stürzen könnte Zeus?
Das hoffst und weissagst du, Prometheus? O, mir scheint,
Du bist durch lange Leidenszeit doch nicht belehrt.

Auf sicherem Grund, auf ewigem Recht
Steht fest sein Thron:
Kein Grösserer war, kein Grösserer ist,
Kein Gröss'rer wird sein.
Und wer sich vermisst zu rechten mit ihm,
Wer weiser als Er zu sein sich bedünkt,
Und besseren Rath zu kennen als Er,

Und stärkere Kraft zu finden, der stürzt
In unendliches Leid
Sich selber durch eigene Thorheit.

Erstes Epeisodion.

Gäa.

Es drang bekannter Stimmen Schall zu meinem Ohr,
Der Kinder und der Kindeskinder lautes Wort,
Die sich, Prometheus, dir zu Trost und Rath gesellt.
Auch mir bewegt dein hartes Leidensloos das Herz,
Und gerne möcht' ich's wenden, ständ's in meiner Macht,
Doch wie ich Zeus und dich versöhne, weiss ich nicht.
Denn fest und unabänderlich ist Zeus' Beschluss,
Und was er aussprach, das besteht unwandelbar;
Dich aber kenn' ich trotzig ungebeugten Muth's,
Und schwerlich unterwirfst du dich dem Mächtigern.
So wird kein Fürwort seinen Rathschluss ändern je;
Dich aber zu bewegen, dass du deinen Sinn
Ihm beugest, sprich, Prometheus, ob ich's hoffen darf.

Prometheus.

O meiner Eltern Mutter, deren heil'gem Schooss
Der Götter und der Sterblichen Geschlecht entstammt,
Und die mit gleicher Liebe beiden zugethan,
Du weisst, weshalb ich leide, weisst, warum ich ihm
Entgegentrat, und was ich that, um was er zürnt.
Weil ich den Menschen beigestanden wider ihn,
Weil ich allein der armen Hort und Retter war,
Da meint' er seiner Herrschaft neues Recht gekränkt,
Und seines Scepters Allgewalt von mir bedroht:
Da bangt' ihn schier um seinen Thron: und darum muss
Ich hier gefesselt leiden diese lange Pein. —

Doch bald, ich weiss es, naht das Ende, welches mir
Die Mutter Themis und du selbst auch prophezeit.
So lass mich denn ausharren diese letzte Frist:
Lang wird der Stolze nicht sich mehr des Sieges freun.

Gäa.

Wohl weiss ich, dass nun bald erscheint der edle Held,
Den deine Rettung zu beginnen ausersah
Der Moiren Fügung: auch dass ein Geheimniss dir
Vertraut ist, das, im rechten Augenblick enthüllt,
Versöhnung dir und Freundschaftsbund mit Zeus gewährt.
Und dennoch bangt mich: denn es sind vieldeutig stets
Des Schicksals Sprüche: Mancher meint sie zu verstehn,
Und fehlet doch weit abgeirrt des wahren Weg's.
Nur der ist weise, der sich selber wohl erkennt,
Und Adrasteia's heil'ge Macht anbetend ehrt.

Prometheus.

Ich aber fühl's im Herzen, dass ich Unrecht litt,
Und dass uns Recht, so mir als Jenem, werden muss.

Gäa.

Was Recht ist, wird dir werden; aber was dein Recht,
Vertraue nicht zu sicher, dass du's klar erkennst.
Leicht täuscht des Herzens Stimme Ieden über sich,
Und das Gefühl ist trüglich, das der Zorn empört.
Auch die Titanen dachten gegen Zeus das Recht
Für sich zu haben: aber jetzt erkennen sie,
Wie sie geirrt, und wie der Welt Herrschaft dem Zeus,
Nicht ihnen, zukam. Und ich selbst auch habe Groll
Dem Zeus genährt, und ihm gezürnet, dass er mein
Und meiner Söhne altgewohntes Recht gekränkt,
Und brechen wollt' ich seine Macht durch Uebermacht.
Drum liess ich der Giganten Schaar aus meinem Schooss
Erwachsen, Riesenleiber ungeheurer Kraft,

Die sich vermassen, Zeus vom hohen Thron herab
Zu stürzen, und zu herrschen selbst an seiner Statt.
Doch bald bewährt' auch dieses Kampfes Ende, dass
Zeus' Reich von Keinem leicht zu überwinden sei.
Nicht seines Blitzes Flammenpfeil, mit dem die Hand
Ihm waffnet der Kyklopen feuermächt'ge Kunst,
Auch nicht der Hekatoncheiren Sturmesungestüm,
Des Erderschüttrers dreigeschärfte Speereswucht,
Nicht diese waren's, denen Zeus den Sieg verdankt.
Nein, mächt'ger stritt der weisen Metis Rath für ihn,
Und Themis unzerbrechlich waltender Richterstab,
Und seiner Tochter Pallas allbezwingender,
Der Gegner Arm versteinend lähmender Aegisschild.
Und auch der Sterblichen grösster Held, der Männerkraft
Mit Götterwillen einigt, der erhabenste
Der Erdenwohner, eilte freudigen Muths zum Kampf,
Zeus' treuer Beistand, und der Götter Siegsgenoss.
Ich aber barg der überwundnen Kinder Leib
Im Schoosse wieder, gramerfüllt und reuevoll,
Und ehrte fortan willig den erhabnern Sohn.

Prometheus.

Was sagst du? Auch ein Mensch bestand für Zeus den Kampf?

Gäa.

Ein Mensch, der jetzt noch manchen Kampf auf Erden kämpft.

Prometheus.

Sprich, nenn' ihn mir, der also meinem Feind gedient.

Gäa.

Er wird auch Dir bald dienen: doch zuvor vernimm
Von seinen andern Thaten. — Als die Mutter ihn
Geboren, nicht aus irdischem Samen, da empfing
Den Knaben Pallas, Zeus' jungfräuliches Lieblingskind,
Und bildet sorglich übend seines Leibes Kraft,

Und unterweisend seines Geistes Tugenden.
Dann ward er ausgesendet, erst in Hellas' Land,
Und weiter in die Länder aller Sterblichen,
Und überall vollbracht' er edler Thaten viel.
Der starren Wildniss freudenlose Wüstenei'n
Verwandelt' er in heitre Fluren, lichtete
Der düstern Wälder Dickicht, schuf den trägen Sumpf
Zur Blumenaue, wies den überfluthenden
Gewässern ungezähmter Ström' ihr rechtes Bett
Und ihres Laufes wohlgemessne Bahnen an.
Raubthiere, die mit scharfem Zahn und gier'gen Klaun
Der Menschen Leib bedrohten, ihrer Aecker Frucht
Verheerten und der Heerden Segen schädigten,
Des Leuen Kühnheit und des Ebers wilde Kraft,
Des Wolfes nimmersatte Gier, und kriechenden
Gewürmes, giftgeschwollner Schlangen böse Brut
Vertilgt' er rastlos kämpfend mit gewalt'ger Hand.
Und was die Menschheit mit noch härtern Plagen drückt,
Die frechen Thaten gottvergessnen Uebermuths,
Tyrannenfrevel, Unterdrückung fremden Rechts,
Und fremden Gutes schnöden Raub, und Eigenmacht
Des Stärkern, dem der Schwächre wehrlos unterlag,
Verletztes Gastrecht und gebrochne Satzungen
Des Friedens, und jedwedes ungerechte Thun
Straft' er und schlug die Frevler, und erhob das Recht
Zur Herrschaft und des ordnenden Gesetzes Macht.
So ist den Menschen Heiland er und grosser Hort,
Den Guten hold und freundlich, doch den Bösen stets
Ein Feind und Schrecken, seines Vaters Ebenbild.

Prometheus.

O zeige mir den Vater an, und nenn' ihn selbst.

Gäa.

Zeus ist sein Vater, Herakles er selbst genannt.
Und Er auch ist's, auf den du hoffend hast geharrt,
Der deiner Fesseln Lösungswerk beginnen wird,
Wenn du nicht selbst es hinderst. — Merke nun mein Wort:
Unwandelbar besteht das Recht, doch Wenigen
Ist's offenbar; der Meisten Sinn irrt mannichfach.
Die Freiheit aber wandelt nur des Rechtes Pfad,
Und bleibt dem Trotz des Eigenwillens ewig fern.

(Geht ab.)

Chor. Strophe.

Erstgeborne der Welt, Mutter, aus deren Schooss
Uranos ward und des Pontos tiefthronende Macht,
Und Okeanos, der den ewig rollenden Strom um der Länder Kreis
Rings hinsendet, und ihm gesellt Tethys die Allnährerin,
Und Koios' feuriger Muth, Phöbe's helldurchleuchtend Aug',
Und Hyperions hochaufstrebende Kraft, und Theia's strahlender Glanz,
Und Kreios' hastig drängender, wogender Ungestüm,
Mnemosyne's sinnig weilender Geist,
Der Altem das Neue klug verknüpft,
Und Themis, waltender Satzungen Bewahrerin,
Und Rhea, die rastlos neuer Wesen Gestaltung bringt,
Und Kronos, Zeitiger alles Werdens und Vergehns,
Und Er, der sterblichen Menschheit Ahn, Iapetos.

Gegenstrophe.

Lange strebten im Kampf deine Gebornen, zuerst
Gegen des eignen Erzeugers fortzeugende Kraft,
Dass ihm fürder nicht mehr aus deinem Schooss der Kinder unendliche

Schaar erwüchse, dass frei der Welt Herrschaft hätten sie allein.
Doch als dem Vater die Kraft schlau entrissen Kronos' frevelkühne Hand,
Regte der Herrschgier leicht auflodernder Brand die Brüder unter sich selbst
Zu langem Streit, da jeder allein zu gebieten strebt,
Bis endlich der Themis schlichtendem Spruch
Sie streubend gehorchten, und das Reich
Sich theilten: aber des Vaters alter Königsthron
Ward Kronos, dem klugvorsorglich rathenden, zugetheilt.
Und nimmer sollte die Welt ein höheres Gesetz
Und andre Herrscher mit neuem Scepter waltend sehn.

Epodos.

Drum, wie gegen den Vater einst, gleichen Sinnes frevelte nun
Kronos an der eigenen Kinder neugeborenem Stamm, und barg
Die er gezeugt alsbald wieder im eigenen Leib.
Aber es rettete vor des Gatten argem Thun
Den Jüngstgebornen Rhea's sorgende Mutterlieb' und Gäa's Rath.
Also erwuchs der erhabene Zeus: und mit Metis der weisen vereint
Errettet' er der Brüder und Schwestern Zahl, und lös't
Der Kyklopen blitzschmiedenden Arm' und Obriareus'
Allbesiegend stürmende Gewalt.
Und ihm gesellt' auch Themis sich zu,
Und Okeanos' starkes Geschlecht,
Styx, die nimmer bezwingliche,
Sammt den unüberwindlichen Kindern, Gewalt und Kraft und Eifer und Sieg,
Und Hekate's fernhin wirkende Macht.
Solcher Verbündeten froh,
Brach er Kronos' und der Titanen Reich,

Und gegründet hat er sich auf des Olympos Gipfeln fest den Thron,
Und kein Grösserer ist,
Der ihn niederwerfen mag.

Zweites Epeisodion.

Herakles.

Auf diesen Höhn der steilgethürmten Felsenburg
Vernahm ich Laute, die mit mächt'gem Zuge mich
Hieher gelenkt: mir sagt's das Herz, ein Leidender
Harrt meiner hier, der meines Rettungsarms bedarf.

Ha, wen erblick' ich ausgespannt am Felsen dort
Mit fesselschweren Gliedern, und am blut'gen Leib
Der frischen Wunde tiefeindringend breiten Spalt?
Wer bist du, sage, weshalb leid'st du solche Pein?

Prometheus.

O sei gegrüsst. Denn es erkennt die Seele dich,
Ob auch das Auge nie dich sah. Du bist der Held
Berühmten Bogens, dess ich lange schon geharrt,
Aus Io's Stamm, der dritte nach zehn Sprösslingen,
Durch den mir Hülfe werden soll. O sei gegrüsst.
Es ist Prometheus, dem zum Heil du hier erschienst.

Herakles.

O Sohn der Themis, den der Zorn des Vaters Zeus
So hart getroffen, du Unseliger, welches Loos
Seh' ich dich dulden, weil du Zeus' Gebote nicht
Geachtet, und dem eignen Willen mehr gehorcht.

Prometheus.

Ich weiss, wofür ich leiden muss: doch weiss ich auch
Dass sich des Leidens Ende naht. Denn so ist mir's

Verkündigt worden durch der Mutter Themis Mund,
Wenn du erschienst, dann stünd Erlösung mir bevor
Aus diesen Banden, und es würde Zeus' Gemüth
Alsdann bereit zur Sühnung dem Bereiten sein.

Herakles.

So mög's geschehen, wie du sagtest, dass bereit
Zur Sühnung ihr euch beide findet, und dass mir
Zu lösen dieser Fesseln Haft beschieden sei.
Doch sprich, ob Weitres Themis noch dir mitgetheilt,
Wie solche Sühnung zwischen euch vollendet wird.

Prometheus.

Soweit ich's darf, will ich dir's kund thun. Höre denn:
Verborgne Schicksalsfügung ward mir anvertraut,
Wie Zeus Gefahr droht, und des Herrscherthrons Verlust,
Von einem mächt'gern Sohne, den er selber zeugt.
Und der Gefahr Abwendung kann von Keinem er
Als mir erfahren: mir allein ist sie bewusst.
Und das auch weiss ich, dass der Augenblick sich naht,
Da ihm zu wählen Noth ist, ob er sich mit mir
Versöhnen, oder selbst den Thron verlieren will.

Herakles.

Ich weiss, Prometheus, dass du hochverständig bist,
Und weiter schauest, als der Menschen Auge reicht;
Doch dieses, denk' ich, ist ein täuschend eitler Wahn.
Zeus' Thron wird nie gefährdet sein, und nimmer wird
Um solchen Preis mit dir zu dingen ihn die Furcht
Bewegen, wie du Hoffnung hegst. Nein, nimmermehr.

Prometheus.

Und dennoch lautet also wie ich dir gesagt
Der Spruch des Schicksals, den der wahrheitredende
Mund meiner Mutter Themis mir verkündigt hat.
Und dass du wissest, wie untrüglich dieses Wort,

So höre noch das Weitre, was sich allbereits
Erfüllt hat, jenem was bevorsteht zur Gewähr.
Als Zeus zu dieser Fesseln Busse mich verdammt,
Da sprach er, und bekräftigt' es mit Göttereid,
Mich nimmerdar zu lösen aus der Marterqual,
Wenn nicht als Stellvertreter meiner Pein ein Gott
Vor ihm erscheinen werde, der in Hades Reich
Hinabzusteigen und zur tiefen Finsterniss
Der Unterwelt bereit sei. — Wohl denn, diesen Gott,
Ich will ihn dir benennen, und du kennst ihn wohl.

Herakles.

Sag' an, wer ist es: denn ich weiss nicht, wen du meinst.

Prometheus.

Du kennst den Sohn, den Kronos, der Titanen Haupt,
Mit Philyra, des Okeanos Tochter, einst erzeugt.

Herakles.

Den Chiron sagst du, den Kentauren, der mich selbst
In vielen edlen Künsten unterwiesen hat.

Prometheus.

Auch eurer Kampfgenossenschaft gedenkst du wohl.

Herakles.

Und meines unheilvollen Pfeiles leider auch.

Prometheus.

Der seines Ziels verfehlend einen Andern traf.

Herakles.

Dem Chiron, ach, bewirkt er unheilbares Weh.

Prometheus.

Ja wohl unheilbar: denn es brennt der Wunde Schmerz
Durch keines Balsams, keiner Kräuter Heilungskraft
Gelindert stündlich tiefer sich den Gliedern ein.

Herakles.

Und darum, weil kein Ende dieser Qualen ihm

Im Leben jemals werden wird, wünscht er den Tod,
Und stiege gern in Hades dunkles Reich hinab.

Prometheus.

So ist's. Du siehst nun, wie sich Alles fügt, das Wort
Der Themis zu bewähren. Rettung sollte mir
Durch dich erscheinen, und es sollte sich ein Gott
Als Stellvertreter für mich zeigen, der hinab
Zum Hades stiege: sieh, und nun hat dein Geschoss,
Nicht dir gehorchend, nein, von höherer Macht gelenkt,
Den Gott getroffen, welcher die Unsterblichkeit
Sich mit dem Schlaf des Todes zu vertauschen sehnt.
Dein hat des Schicksals Fügung sich bedient, ihn mir
Zu geben, und so ist der Rettung Werk durch dich,
Ohn dass du's wusstest, schon begonnen: wolle denn
Nun auch zum Ziele fördern, was noch übrig ist.

Herakles.

Was mir vergönnt ist und was mein Bemühen dir
Erwirken kann, das bin ich gern zu thun bereit.
Du hast den Menschen dich mit Wohlthun zugewandt,
Drum muss der Mensch dir danken, wenn auch Zeus dir zürnt.
So sprich denn, was zu thun ist, dass euch beiden ich
Die Pflicht bewahrend, so mit Worten wie in That
Vollführen möge, was zu deinem Heile sei.

Prometheus.

Zu Chirons Wohnung musst du gehn, und sagen ihm,
Was du von mir vernommen: zum Olympos dann
Dich mit ihm wenden, und dem Zeus darbieten ihn
Als meinen Stellvertreter, dass sein Göttereid
Ihm ungebrochen bleibe, wenn er sich entschliesst,
Versöhnung mir zu bieten. — Was dann weiter noch
Zu handeln und zu schlichten zwischen mir und Zeus
Verbleiben mag, das kann durch deine Worte nicht

Verglichen werden. Wende drum zur Themis dich,
Der hohen Göttinn, die des Rechtes Wage trägt,
Und heisse sie des Worts gedenken, das sie mir
Vormals verkündigt, und wie jetzt die Zeit genaht,
Wo sich's vollenden müsse, sei es wie es sei.

Herakles.

Ich will's erfüllen: mög' es dir zum Heil gedeihn.

Prometheus.

Doch wisse, dass noch gar ein schweres Werk zuvor
Von dir zu thun ist, eh du dich dem Göttersitz
Auf des Olympos hohem Scheitel nahen darfst.
Denn keinem erdgebornen Manne wird das Thor
Von der Hand der sorgsam wachenden Horen aufgethan,
Als solchem, den der Hesperiden gold'ne Frucht,
Der Götter Kleinod, sie in Händen tragen sehn.
Die aber zu gewinnen hast du weiten Weg
Zu wandern hin bis zum entlegnen Saum der Welt,
Wo durch Okeanos' breite Stromesflut getrennt
Von Menschensitzen fern der Göttergarten blüht.
Kein Andrer wohl vermöchte diesem sich zu nahn;
Du aber wirst's vollbringen, wenn du meinen Rath
Genau beachtest. So vernimm denn nun zuerst
Des Weges Richtung, den du zu durchwandern hast,
Dann aber wie du, endlich angelangt am Ziel,
Die gold'ne Frucht des Göttergartens brechen magst.
Hinabgestiegen von den Höhn des Kaukasus
Geh graden Weges vorwärts, und du wirst zuerst
Zu Boreas' Sturmeswehn gelangen. Hüte dort
Dich vor dem niederfahrenden Brausen, dass es nicht
Mit eis'gem Hauch dich fassend jählings fort entrafft.

* * * * * *

Dann triffst du in dem weitgestreckten Steppenland

Die Hirtenskythen, von der Rosse Milch genährt.

* * * * * *

Und weiterhin gelangst du zum gerechtesten
Von allen Erdenvölkern und gastfreundlichsten,
Den Gabiern, wo kein Pflug und keines Karstes Zahn
Den Boden aufwühlt, sondern selbstbefruchtet stets
Die Flur den Menschen reichen Nahrungssegen bringt.

* * * * * *

Dann kommst du zum furchtlosen Volk der Ligyer,
Wo dich fürwahr, so kühn du bist, kein schlechter Kampf
Erwartet. Denn das Schicksal will, dass dein Geschoss
Dir dorten ausgeht, auch vom Boden keinen Stein
Du raffen kannst, da reines Erdreich alles ist.
Da wird sich Zeus der Noth erbarmend ein Gewölk
Ausbreiten, und mit runder Steine Regenguss
Das Land umher bedecken: diese dann auf sie
Hinschleudernd scheuchst du leicht die Schaar der Ligyer.

* * * * * *

So geh denn und vollführe kühn und klug das Werk,
Und dann gedenke dessen, was du mir versprachst.
Ich aber will, was ich so lang schon duldete,
Auch fürder, bis der Leiden Ziel sich endlich naht
Und die Vergeltung, dulden mit gefasstem Muth.
Weh, weh, schon seh' ich wieder den verhassten Gast,
Den Zeus in dieser öden Haft mir zugesellt,
Den gier'gen Adler, der sich jeden dritten Tag
An meiner Leber blut'gem Mahl ersättiget.
Dort ist er, schau! O Herakles, o Herakles!

Herakles.

Von dieser Zugift deiner Qual dich zu befrein,
Den Dienst gewährt dir eh ich scheide noch mein Arm:

Ich fühl's, das darf ich: darum zürnet Zeus mir nicht. —
Apoll der Bogner lenke sicher mein Geschoss.

Prometheus.

Wohl traf der flügelschnelle Pfeil das Ungethüm.
Dank, Herakles, Dank deiner hülfreich sichern Hand;
Du wirst vollbringen was du so begonnen hast.
O Gäa, diesem edelsten der Sterblichen,
Sei du ihm hold, und spend' aus gütigem Boden ihm
Der Gaben Fülle zum Genusse, labet ihr,
Okeanos' Töchter, ihm mit milderquickender Flut
Den müden Leib, und Helios dein leuchtend Aug'
Es sende segnend seinen Strahl herab auf ihn,
Des feindgesinnten Vaters mir den liebsten Sohn.

Chor. Strophe.

Eins ist der Sterblichen und der Unsterblichen Stamm,
entsprosst
Aus gleicher Wurzel; aber es trennt
Beide weitgeschiedene Kraft
Und ungleicher Begabung Mass.
Traumgebilden gleich,
Schwach und nichtig, wankenden Tritt's
Wandeln auf Erden jene durch des Lebens kurzgemessnen Raum;
Doch auf heiteren Höhen des ehernen Himmels immerdar
Festgegründet prangt
Der ewiglebenden Götter Burg.

Gegenstrophe.

Aber es lebt in der Sterblichen Seelen ein Funke doch
Des Götteradels, kräftiger hier,
Schwächer dort, und nimmer erlischt
Ganz des edleren Triebes Macht,

Den mit milder Hand
Pflegen mag ein freundlicher Gott,
Dass in der Blüte schöner Bildung, oder in Gemüth und Geist
Und in muthiger Kraft des sterblichen Mannes auch der Gott
Liebend anerkennt
Des anverwandten Geschlechtes Spross.

Epodos.

Solches bezeugt Er, den ich jetzt
Erblickt', Alkmena's edler Sohn,
Der Held mit unbesiegter Kraft und hohem Sinn.
Denn welches preiswürdigen Thuns
Kampfreiche Bahn durchmass er nicht?
Er, der frevlen Gewalt Vertilger und des Unrechts Feind,
Und der Sterblichen Hort und Segenspender überall,
Der muthig kämpfend den himmlischen Göttern zugesellt
Der Giganten Schaaren niederwarf,
Der die goldenen Früchte von der Welt entlegnem Rand
Gewinnen, und des Atlas übergewaltige Last
Auf starken Schultern tragen wird.

Doch siehe, es naht, o Prometheus, dort
Die Mutter sich dir.
So wird sich nun wohl der verborgene Pfad
Des Geschicks dir enthüll'n. O dass du nur selbst,
Dich selber erkennst, und willig dich dann
Dem Höheren beugst, nicht ferner das Herz
Dem weiseren Rath
In trotzigem Muthe verschliessend.

Drittes Epeisodion.

Themis.

Die Zeit ist da, Prometheus, die ich dir zuvor
Verkündigt habe: darum komm' ich her zu dir.
Jetzt wird es sich entscheiden, ob mit Zeus versöhnt
Und los der Banden du empfangest, was dem Recht
Gemäss ist, oder ob du unversöhnt mit ihm
Auf einen Grössern harrest, der auf seinen Thron
Sich setzend dich erlöse von der langen Haft.

Prometheus.

O meiner Mutter heilig hocherhab'nes Haupt,
Du weisst, was zwischen uns geschehn, und welcher Lohn
Für welche Thaten mir geworden: also weisst
Du selbst auch, was ich fordern, was ich hoffen darf.
Wer Uebles that der muss es büssen: solches ist
Uralte Satzung und des ewigen Rechtes Spruch.
That Zeus mir Uebles gegen die Gebühr, so muss
Er auch es büssen nach Gebühr, wofern er nicht
Den Mächt'gern, der mich rächen wird, erwarten will.

Themis.

Doch hast du dich auch selbst geprüfet, ob nicht du
Zuerst gefehlt, und Uebles gegen Zeus gethan?

Prometheus.

Ich that den Menschen Gutes, da Er ihnen sich
Lieblos bezeigte: darin, denk' ich, fehlt' ich nicht.

Themis.

Doch fehltest du, Prometheus, als mit stolzem Sinn
Du deinen Willen, achtend nicht des Herrschers Wort,
Vollführen wolltest, gegen jede Warnung taub.

Prometheus.

Tief schmerzte mich der armen Erdenkinder Loos:
Ihr Recht vertrat ich gegen Jenes Ungebühr.

Themis.

Und nicht erwogst du, wie die Loose Jeglichem
Der ew'gen Moiren Fügung unabänderlich
Mit seines Daseins erstem Ursprung zugetheilt.
So ging getrennt aus Gäa's mütterlichem Schooss
Der seliglebenden Götter hocherhabner Stamm,
Und mühbelad'ner Menschen schwaches Geschlecht hervor.
Auf heitern Höhen wohnen jene mühelos;
Auf niedrem Boden weilt der Fuss der Sterblichen,
Und stets zu harter Arbeit drängt sie bittre Noth.
Die Götter freun sich reinen, ungetrübten Licht's;
Die Menschen suchen irrend ihren dunklen Weg.
Doch sollten beide nicht für alle Zeit getrennt,
Nicht Erd' und Himmel immerdar geschieden sein.
Die Götter sollten liebend sich den Menschen nahn,
Mit ihrem Licht erhellend Jener Finsterniss;
Die Menschen sollten, ihrer Schwachheit sich bewusst,
Aufschaun zu Jenen, ihrer Führung sich vertraun,
Und ihrer Lieb' und Sorge dankbar würdig sein.
So war's bestimmt: so wollte Zeus mit weisem Rath
Zum Ziel es führen, wollt' aus tiefer Dunkelheit
Der Menschen Seelen allgemach mit hellerm Licht
Erleuchten und zu höherm Streben kräftigen,
Dass wie im Himmel Tugend und Glückseligkeit
Der Götter Dasein kränzen, so die Menschenwelt
Des Himmels Abbild würde: dass die Sterblichen
Des engbegrenzten Lebens kurzgemess'nen Raum
Mit Güt' und Schönheit schmückten, den Unsterblichen
Befreundet und selbst würdig der Unsterblichkeit.

Prometheus.

Und wenn er so den Menschen hold war, warum liess
Er denn auch mich nicht meinem Sinne folgen, der
Nicht minder liebreich ihnen zugewendet war?

Themis.

Wohl warst du liebreich ihnen auch: es jammerte
Ihr niedres Loos dich, und du wolltest helfend es
Zum Bessern wenden. Darum schalt'st du Zeus' Gebot,
Dass Keiner ihnen Gaben spendete, wo nicht Er
Es heissen würd', und nanntest neidisch ihn und hart:
Drum übertrat'st du's kühnlich, gabst den Sterblichen
Nach eigner Wahl die Güter, die dein kluger Sinn
Heilsam erachtet, hastig eilend, und bemüht
Dein Werk zu fördern, eh dir Zeus es hinderte.
Doch zeige nun du selbst mir wiederholend an,
Was sind's für Gaben, die die Menschheit dir verdankt?

Prometheus.

Du weisst es, Themis, was ich ihnen zugewandt;
Doch wenn du's nöthig achtest, dass mit eignem Mund
Ich mich dazu nochmals bekenne, so vernimm,
Was mir gethan zu haben wohl zum Ruhm gereicht.
Zuvörderst bracht' entwendend von Hephästos' Heerd
Ich ihnen seines kunstbegabten Feuers Strahl,
Und lehrte sie jedwedes Werk der Feuerkunst.
Ich wies sie an, statt dumpfer Höhlenwohnungen
Aus Stein und Holz sich sonnig luft'ge Häuser baun.
Statt wilder Nahrung liess ich sie die milde Kost
Dem Acker abgewinnen, lehrt' auch Heerden sie
Des Wollenvieh's, der milchbegabten Rinder ziehn.
Durch mich geleitet lernten sie der Thiere Muth
Bezähmen und mit kluger Vorsicht bändigen,
Der Ross' und Mäuler und der Stiere kräft'gen Leib
Dienstbar sich machend zur Erleichtrung ihrer Müh'n.
Und mehr noch gab ich ihnen: mit verständ'gem Blick
Zu schauen vor und nach sich leitet' ich sie an:
Ich lehrte sie beachten der Gestirne Lauf,

Der Jahreswechsel Zeichen und der Witterung:
Bedächt'gen Sinns nach Zahl und Mass jedwedes Ding
Zu ordnen, trennend und verbindend, wie es sich
Am besten dem Bedürfniss fügte: lehrte sie
Sorgsam zu merken, was sie irgend Nützliches,
Was Schädliches erprobten, und Erfahrungen
Sich sammeln, und durch Zeichen bleibend aufbewahrt
Von Jahr zu Jahr vermehren, dass aus solchen sich
Gar mancher Schatz nutzbaren Wissens angehäuft.

Themis.

Und doch, mit diesem Allem, klüger hast du sie
Damit gemacht, doch glücklicher und besser nicht.
Denn nur auf Irdisches hast du ihren Sinn gewandt,
Und auf Genuss der Erdengüter, und die Kraft,
Sich solche zu gewinnen nur allein geweckt.
Und im Bewusstsein solcher Kraft hat denn ihr Herz
Den Göttern sich verschlossen, haben selber sie
Sich zu genügen stolz gewähnt, und nie den Blick
Zum Höhern liebend aufgehoben; oder wenn
Sie ja die Spur von höhern Mächten überall
Sichtbar erkannten, doch die Götter nicht erkannt.
Wenn ihrer Felder Früchte von der Sonne Glut
Gesengt verdorrten, wenn Poseidons Wasserfluth
Die Fluren überschwemmte, wenn Zeus' Wetterstrahl
Sie zündend traf, dann dachten sie der feindlichen
Gewalten nur mit scheuer Angst, und mühten sich
Die Zürnenden mit Gaben und mit Opferdampf
Geneigt zu machen, knechtisch, doch nicht fromm gesinnt.
Nicht den erhabnen Vater Zeus verehrten sie
Mit kindlichem Vertrauen, nicht die segnenden
Von mir dem Zeus gebornen Töchter, welche mild
Des Rechtes pflegen, Jedem sein gebührend Theil

Anweisen, wohlgeordnet Jedem seinen Kreis
Des Thuns und Wirkens messen, und des Friedens Band
Um alle schlingen; auch die holden Schwestern nicht,
Die lächelnd waltenden, die mit segensreicher Hand
Der Schönheit Blüten auf des Lebens Pfade streun,
Mit heitrem Frohmuth, freundlicher Geselligkeit
Die Geister laben und die müde Kraft erneun.
Nein, abgewandt in selbstisch eigenwill'gem Sinn
Den Himmelsmächten, war ihr Herz der Segnungen,
Die Zeus und seine Kinder spenden, nimmer werth.
So fielen sie den untern Mächten denn anheim,
Die in der Erde Tiefen lauren, stets bereit
Unheil zu senden dem Geschlecht der Irdischen,
Der alten Nacht Geburten, die sie liebelos
Allein aus ihrem Schooss gebar: Mühseligkeit,
Habgier und Hader, Lüge, Trug und arge List,
Und freche Zügellosigkeit, und Kampf und Mord,
Die herrschten nun auf Erden; und wie klug durch dich
Die Menschen auch geworden, welche Künste du
Sie auch gelehrt, — die Klugheit und die Künste selbst,
Sie pflegten nur und nährten des Verderbens Saat,
Die jene finstern Mächte tückisch ausgestreut. —
Wie nun, Prometheus, rühmst du noch dich deines Thuns? —
Ich seh, du schweigst und senkst zur Erde deinen Blick,
Verwirrt, dass also dein unvorbedachtes Werk
Den Menschen Unheil mehr als Gutes zugefügt.
Zeus aber, Er der stets den Menschen väterlich
Gesinnt und Feind der dunklen Nachtgeburten ist,
Da seinen weisern Willen dein vorschnelles Thun
Vereitelt hatte, fand im Herzen andern Rath,
Wie er der schwachen Sterblichen verirrten Sinn

Zum Rechten wenden und dem Heil sie wiederum
Gewinnen möchte. — Darum stieg er selbst hinab
Zur Erde, wählte vom Geschlecht der Sterblichen
Erles'ner Jungfraun reine Leiber, und vereint'
In Liebe sich mit solchen, die er würdig fand,
Dass seiner Gottheit einen Strahl aufnehmend sie
Ein edleres Geschlecht gebören, ihm verwandt,
Das sterblich zwar, doch sein erhabnes Ebenbild
Den Menschen zeigte. So erweckt er ihnen viel,
Die fürstlich unter ihnen waltend, weis' und stark
Dem Uebel wehrten, deren Ohr die Mahnungen
Der Götterstimmen zu vernehmen fähig war,
Die Recht und Ordnung, Fried' und Eintracht stifteten,
Und Zucht und Sitt' und Ehrbarkeit und Frömmigkeit
Die Menschen lehrten, und die Bande lockerten,
Mit denen sie der Nachtgeburten Schaar umstrickt.
Ein solcher war der Io Sohn, den sie dem Zeus,
Als sie des menschlich eitlen Sträubens Schuld gebüsst,
An Neilos' Strom gereinigt und geheilt gebar.
Ein solcher ist der, den zu deiner Rettung Werk
Erwählt du hier gesehen und zu mir gesandt,
Der Spross aus Io's Stamme, seines Vaters Zeus
Geliebt'ster Sohn, der thatenreichste, kräftigste,
Der Held der Helden, und zugleich der frömmste Mann.
Sieh, so that Zeus, den du gescholten. — Aber nun,
Prometheus, sprich, wer hat die Menschen mehr geliebt?

Chor.

Der Vater ist Zeus der Sterblichen wie
Der Unsterblichen, Er der die Liebe der Macht
Und der Weisheit eint.
Kein Grösserer war, kein Grösserer ist,
Kein Gröss'rer wird sein.

Und wer sich vermisst, zu rechten mit ihm;
Wer weiser als Er zu sein sich bedünkt,
Und besseren Rath zu kennen als Er,
Und stärkere Kraft zu finden, der stürzt
In unendliches Leid
Sich selber durch eigene Thorheit.

Prometheus.

Wohl drang mir, Mutter, deine Rede tief ins Herz,
Und was ich ihr entgegnen könnte, find' ich nicht.

Themis.

So dünkt dich nunmehr Zeus der Herrschaft werth zu sein,
Und weis' und gut nicht minder als er mächtig ist?

Prometheus.

Ich weiss, dass, wer sich weiser dünkt als Er, ein Thor,
Und wer sich besser achtet, arg verblendet ist.

Themis.

Doch jener Sohn, der mächt'ger als der Vater sein,
Und, wenn er kommt, von seinem Thron ihn stürzen soll?

Prometheus.

Hast du nicht selbst, o Mutter, die Verkündigung
Als meiner Lösung Unterpfand mir anvertraut?

Themis.

Und muss er also wählen, ob er diese Schmach
Dir büssen, oder seinen Thron verlieren will?

Prometheus.

O hätt' ich früher alles so wie jetzt erkannt,
Ich hätte nie mir dieser Fesseln Schmach verdient.

Themis.

Jetzt aber, da du sie verdient hast, muss er noch
Dich sühnen, oder stürzen selbst von seinem Thron?

Prometheus.

Du hast mich ihm versöhnet: so versöhne denn
Auch seinen Zorn. Ich weiss, nicht ewig zürnt er mir.

Themis.

Zeus' Zorn zu sühnen, dess bedarf's nicht. Wen er straft,
Den soll das Leid belehren, doch er zürnt ihm nicht.

Prometheus.

Ich bin belehrt. Er herrsche fort und fort allein.
Ich werd' ihm willig dienen, wenn er mich befreit.

Themis.

Du bist befreit: die Fesseln hat dies Wort gelöst;
Denn wer dem Höchsten willig dienet, der ist frei.

Prometheus.

O meiner Glieder lang entbehrte Rüstigkeit.
Wie fühl' ich selbst mich wieder. Neue Lebenskraft,
Durchrieselt frischer, fröhlicher mich als je zuvor. —
Nun lass uns eilen, dass ich ihm zum Danke schnell
Verkünde, was du, Mutter, einst mir anvertraut.

Themis.

Auch dess bedarf's nicht: die Gefahr bedroht ihn nicht.
Bin ich ihm doch verbündet, wohnt doch Metis selbst
In seinem Herzen, hat er doch Athenen sich
Aus eignem Haupt geboren, sein geliebtes Kind,
Sind doch die Moiren seinem Throne zugesellt,
Und fügen stetig seines Raths Genossinnen
Der Götter und der Menschen Loose. Nimmermehr
Geschieht was Er nicht weise vorbedacht und will.
Und jene Schicksalsfügung, deren Kunde du
Als deiner Rettung sichres Unterpfand bewahrt,
Sie war's für dich; doch anders als du selbst gedacht.
Dir weiter dies zu deuten ist nicht an der Zeit:
Denn Vieles ist, was selbst der Götter Augen nicht
Durchschauen mögen, als allein der höchste Zeus.
Dir aber hafte dies fortan in treuer Brust,
Was du, so spät zwar, aber deutlich jetzt erkannt.

Und zum Gedächtniss deines frühern Uebermuths,
Und deiner Fesseln und Erlösung soll die Hand,
Die einst sich wider Zeus' Gebot erhoben hat,
Von diesem Fels, an den sie angekettet war,
Den Stein im Eisenreife tragen, und das Haupt,
Das einst so trotzig stolz sich hob, und das sich jetzt
So willig und so freudig vor dem Höhern neigt,
Mit dieses heiligen Laubes Kranz umwunden sein.
Und solche Sitte stift' ich auch den Sterblichen,
Dass, wo fortan bei Mahlen sie in Festesschmuck
Der Erde Gaben froh geniessen, dann der Ring
An ihrer Hand, der Kranz des Haupts sie mahnen soll,
Dein zu gedenken, und mit wohlbewachtem Sinn
Zu meiden stolzes Selbstvertraun und Uebermuth.

Chor. Strophe.

Zeus im Gesange zu preisen,
Ihn, der Herrscher höchsten sind auch wir Titanen freudig bereit:
Ihn, der mit allgewaltiger Kraft
Sich den Thron der Welt errang.
Den Blitzstrahl schwingt er in mächtiger Hand,
Den Stürmen gebeut er, dem wogenden Meer
Setzt er die Schranken, der Erde Grund,
Des Himmels Säulen festigte sein Machtgebot,
Und aller Kräfte tobenden Streit bezwang sein Wort.

Gegenstrophe.

Weise, ja weise wer ihm sich
Willig fügt, und seinem Königsthron mit frommem Herzen sich naht,
Dort wo die Weisheit wohnt und das Recht
Und die Güte stets vereint.
Und Wohlthat sendet mit segnender Hand

Er nieder zur Erde, dem Menschengeschlecht
Gewährt er guter Gaben soviel
Es fassen mag, und wehrt der Uebel grausem Heer,
Und gönnt den Weg den Sterblichen zur Unsterblichkeit.

Epodos.

Doch in thörichtem Sinn verkennt der Menschheit blödes Auge
Des beschiedenen Theiles Loos; sie wendet von dem Vater
Sich ab mit trotzigem Muth, und stolz vertrauend eignem Licht
Und eigner Kraft wird finstern Mächten sie zum Raub,
Bis sie durch Leid und Schmerz belehrt
Zum rechten Weg sich wieder findet.

So lehre fortan, Prometheus, du
Versöhnet mit Zeus und durch Leiden gesühnt,
Wie klügelnder Stolz und frevelnder Trotz
Sich nimmer geziemt: und leite sie an,
Wie es Kindern gebührt, ein vertrauendes Herz
Und ein liebend Gemüth
Dem Vater entgegen zu bringen.

Anmerkungen.

Zum gefesselten Prometheus.

Die folgenden Anmerkungen haben hauptsächlich nur die Absicht, meine Auffassung zweifelhafter und schwieriger Stellen, theils hinsichtlich der Lesarten, theils hinsichtlich der metrischen Form, theils hinsichtlich des Sinnes, darzulegen und, wo es nöthig schien, zu rechtfertigen. Nöthig schien mir aber dies namentlich da zu sein, wo ich mich veranlasst fand, von achtungswürdigen Vorgängern abzuweichen. In Betreff der Texteskritik indessen habe ich der Kürze wegen mich begnügt, Wellauers Ausgabe, als diejenige, welche sich in den meisten Händen befindet, und den vollständigsten und übersichtlichsten kritischen Apparat hat, zum Grunde zu legen, und nur da, wo ich in wesentlichen Punkten von W. abgehe, meine Gründe anzugeben. Unwesentliches, was ich meistentheils nach Porsons und Dindorfs Vorgange geändert habe, namentlich im Orthographischen, wie gleich v. 1., wo *πλοῦρον* zu schreiben war, worauf auch schon Reisig aufmerksam gemacht, ist mit Stillschweigen übergangen. Entgegengesetzte Ansichten ausführlich zu referiren und im Einzelnen zu widerlegen, habe ich überall vermieden, wo mir die blosse Darlegung der Gründe, auf denen die meinige beruht, hinreichend schien, um jene zu beseitigen.

V. 2. Der Skythenstrich oder Skythenstreif ist die von Nordwesten nach Nordosten sich hinziehende äusserste Länderstrecke des Erdkreises. Denn unter Skythien begriff man nach Homer's Zeit die unbekannte Strecke des runden oder länglichen Erdkreises von N. W. bis N. O. (Voss zu Virg. Landb. III., 349); *οἶμος* aber, eigentl. Bahn, braucht für Streifen auch Homer Il. XI., 24, wo er von einem aus verschiedenen parallelen Metallstreifen zusammengesetzten Panzer redet, *τοῦ δ'ἤτοι δέκα οἶμοι ἔσαν μέλανος κυάνοιο, δώδεκα δὲ χρυσοῖο καὶ εἴκοσι κασσιτέροιο.* Ebenso nannte man *οἴμους* die rundlaufenden Streifen, aus denen der Schild bestand. Hesych.: *οἶμος, ὁδός, κύκλος· ὅθεν καὶ [τοὺς] τῆς ἀσπίδος κύκλους οἴμους ἐκάλεσαν.* Eustathius zu der angef. Stelle der Ilias erklärt *οἶμος* durch *ζώνη:*

und so gut wie dieser letztere Ausdruck von spätern Geographen auf die fünf oder sechs oder sieben Erdstriche übertragen wurde, in die man die Scheibe oder Kugel eintheilte, ebensogut konnte auch *οἶμος* in ähnlicher Uebertragung von dem langhinlaufenden Landstreifen gesagt werden. Das entsprechende deutsche Wort, eine Bahn, wird auch in unserer Niedersächsischen Mundart von Streifen Zeuges gebraucht, deren mehrere zusammengesetzt werden, um die gehörige Weite eines Weiberrocks zu geben, zu der die blofache Breite des Zeuges nicht ausreicht, und man sagt z. B. zu dem Rocke gehören drei oder vier Bahnen, ganz wie Homer dem Panzer eine Anzahl von *οἴμοις* giebt.

V. 7. Deinen Schatz: wörtlich freilich, deine Blume, wie auch Voss übersetzt hat. Alte Erklärer nahmen *πυρὸς ἄνθος* für die lodernde Flamme des Feuers, wie dieser Ausdruck auch in alten Exemplaren der Ilias vorkam, IX., 212, *αὐτὰρ ἐπεὶ πυρὸς ἄνθος ἀπέπτατο, παύσατο δὲ φλόξ*, statt dessen, was Aristarch vorzog, *ἐπὶ κατὰ πῦρ ἐκάη καὶ φλὸξ ἐμαράνθη*, und wie ihn Spätere einige Male gebraucht haben, wovon, wie von dem entsprechenden Lateinischen *flos flammae*, Beispiele bei Kopp zu *Marcianus Capella* p. 244 f. zu finden sind. Dass aber in unserer Stelle nicht so zu deuten, sondern *ἄνθος* vielmehr für *καλλιστεῖον* oder *καλλώπισμα* zu nehmen sei, bemerkt schon Eustathius zur angef. Stelle der Ilias, und auch in unseren Scholien zum Prom. findet sich diese Erklärung, obgleich mit jener falschen vermischt. — *Ἄνθος* ist, wodurch Einer schätzbar und ansehnlich ist, *ᾧπερ τὶς ἀνθεῖ*, nach der gewöhnlichen Anwendung dieses Verbi. Es kann also eine auszeichnende Eigenschaft und Beschaffenheit, es kann auch ein Amt oder ein Gut sein, was Einer zu verwalten hat, und wodurch er sich Schätzung und Anerkennung erwirbt. Deswegen schien es auch weniger passend, Kleinod als Schatz zu setzen, weil man bei jenem Worte nur an die Seltenheit und Kostbarkeit des Besitzes denkt, nicht an die eigentliche Schätzbarkeit und Nutzbarkeit. Hephästos ist der *πυρὸς ταμίας* (vgl. die Schol. zu v. 39.), des irdischen Feuers nämlich, wie Hyperion bei Nonnus XII., 36 des himmlischen, und dass er diesen ihm anbefohlenen Schatz verwalte, darin besteht sein Ehrenamt, *γέρας*, und darum ist jenes sein *ἄνθος*.

V. 18. Hochverständig schien besser als hochgesinnt dem Griechischen Ausdruck *αἰπυμήτα* zu entsprechen, da *μῆτις* vielmehr auf Verstand und Anschläge, als auf Gemüth und Gesinnung geht, obgleich freilich zwischen beidem nicht immer scharf unterschieden wird. *Αἶψος* heisst z. B. auch der *δόλος*, die List, insofern sie über das gewöhnliche Mass der Fassung hinausgeht und schwer

zu durchschauen ist, wie bei Hesiod, Theog. 589. Hausl. 83; und *ἀπάνευθε βασιλεύς* heisst Kronos, wie es scheint, in einem jüngst entdeckten Hymnus auf die Isis, Ross Inscr. gr. II. p. 4. v. 19., in demselben Sinne wie sonst *ἀγκυλομήτης*.

V. 22. Die Uebersetzung, von Helios hellem Strahl, giebt eine Alliteration, noch etwas stärker als die, welche, nach Bergk in der Zeitschr. f. d. A. W. 1835 S. 954, Aeschylus hier durch *φοίβῃ φλογί* gegeben hat; ob dem Sikelischen Geschmack zu Liebe, mag auf sich beruhen bleiben. Wenigstens aber war der Geschmack für dergleichen auch wohl schon vor Gorgias nicht so auf Sicilien beschränkt, dass man daraus auf ein zunächst für Sikelische Zuhörer bestimmtes Stück schliessen dürfte. — Dass im folgenden Verse des Leibes Blüte statt der Farbe Blüte gesetzt ist, wird für Urtheilsfähige keiner Rechtfertigung bedürfen. Für Philologen von Profession würde ich freilich wörtlich zu übersetzen kein Bedenken getragen haben. — Buntgewandig heisst v. 24. die Nacht wegen der Sterne, wie anderswo *ἀστροχίτων*, in der Orphischen Argonautik v. 1026., und *Nox picta sinus* bei Claudian, Rapt. Pros. II., 363.

V. 27. Der Ausspruch: Noch lebt nicht wer dich retten mag, deutet keinesweges auf bestimmte Kunde des Hephästos von der bevorstehenden Rettung des Prometheus, wie die Scholiasten meinen, sondern besagt nur ganz allgemein: Wenn etwa jemals wer dich retten mag, so ist dieser Retter doch jetzt noch nicht geboren. Dass der Artikel vor dem Partic. fut., *ὁ λωφήσων*, die Ansicht der Scholiasten nicht rechtfertigen könne, braucht Kennern der Sprache nicht auseinandergesetzt zu werden. — Im folgenden Verse ist zwar *ἀπηύρω* die Lesart der meisten Handschriften: da aber in dem Sinne, der hier erforderlich ist, und in der hier stattfindenden Structurform sich sonst bei Attischen Schriftstellern nur das Compositum mit *ἐπί*, nicht mit *ἀπό*, zu finden scheint*), so dürften die Handschriften, welche *ἐπηύρω* haben, unter denen die Mediceische, anerkannt die Beste von allen, den Vorzug verdienen. Die erste Aoristform des Med. kommt übrigens bei den Attikern ebensowenig von diesem als von dem mit *ἀπό* componirten Verbum vor, und ich habe deswegen das von Dindorf gesetzte *ἐπηύρου* beibehalten, obgleich ich gestehn muss, dass ich auch an *ἐπηύρω* bei Aeschylus eben keinen gar grossen Anstoss nehme.

V. 49. Die handschriftliche Lesart, *ἅπαντ' ἐπράχθη πλὴν θεοῖς*

*) Bei Eurip. Andr. 1028. steht *φόνον πρὸς τέκνων ἀπηύρα*. Bei Aeschylus Pers. 942. ist der Ausdruck *Ἰάνων γὰρ ἀπηύρα Ἄρης* von Blomfield durchaus missverstanden.

κοιρανεῖν, soll nach einem Scholiasten soviel bedeuten, als: ἅπαντα ἐπράχθη καὶ ἐγεγόνει τοῖς θεοῖς πλὴν τοῦ κοιρανεῖν καὶ ἄρχειν: und diesen Sinn drücken auch die Uebersetzungen aus, die ich in diesem Augenblicke zur Hand habe: Es ward den Göttern Alles, nur nicht Obgewalt, oder — nur nicht Herr zu sein, oder — ausser Herrscherthum; als ob man gelesen hätte, ἅπαντ' ἐπράχθη θεοῖσι πλὴν τοῦ κοιρανεῖν, wie in der That ein Herr Meissner in den *Comment. soc. phil. Lips.* III., 1. p. 4 zu lesen vorgeschlagen hat. Denn dass die Worte, so wie sie jetzt gestellt sind, jenen Sinn nicht haben können, darf doch wohl als unbestreitbar angesehn werden, selbst wenn man sich den Ausdruck ἐπράχθη für ἐγεγόνει, oder, wie Andere erklären, ὥρισται, τετύπωται, δέδοται u. dgl. gefallen lassen wollte, was schwerlich zu rechtfertigen sein würde. Reisig hat deswegen ἐκράνθη vorgeschlagen, mit Berufung auf *Eurip. Electr.* 1248, wo κραίνειν ebenfalls *de fati necessitate, de Jovis decretis*, vorkomme: die Stellung der Worte übergeht er mit Stillschweigen. Ein Schüler Reisig's, Herr Toepelmann, billigt die von Hrn. Haupt vorgeschlagene Aenderung ἐτάχθη, mit der Erklärung: *omnia iussa ac destinata sunt praeter imperium deorum. Nemo igitur immunis est a potestate aliena praeter Jovem.* Nämlich er meint, wenn alles andere auf Befehl und Anordnung so ist, wie es ist, mit Ausnahme der Götterherrschaft, so ist Jeder, der nicht die Götterherrschaft hat, dem Befehl und der Anordnung, wodurch alles andere geordnet ist, unterworfen, und nur der Götterherrscher ist frei. Aber er hat nicht bedacht, dass nach dem Glauben der Alten auch die Herrschaft des Zeus die Anordnung, τάξις, einer höheren Nothwendigkeit ist, und dass auch Zeus seine μοῖρα oder πεπρωμένη hat, wie es ja auch in Prom. v. 512. heisst, τί γὰρ πέπρωται Ζηνὶ πλὴν ἀεὶ κρατεῖν; Demnach würde also auch Zeus nicht frei in dem Sinne sein, den Hr. T. annimmt. Dies hat auch schon Stanley früher gegen eine ähnliche Erklärung geltend gemacht, und für das verdorbene ἐπράχθη mit einer sehr geringen Aenderung ἐπαχθῆ zu lesen vorgeschlagen, was Hermann und Blomfield mit Recht billigten. Denn der Sinn ist vollkommen angemessen: „Alles hat seine Beschwerden, nur die Herrschaft über die Götter nicht. Die untergeordneten, der Herrschaft des Zeus unterworfenen Götter müssen Vieles thun und leiden, was ihnen lästig ist: denn sie sind nicht frei: frei ist nur Zeus allein.“ Wenn Reisig in dieser Antwort eine Ironie findet, die der Person des Kratos nicht gezieme, so scheint mir dagegen weder eine Ironie noch etwas der Person des Kratos Ungeziemendes, sondern die wahre und der Person wie den Umständen

angemessene Meinung des Redenden darin zu liegen, der, wenn auch ihm gerade das gegenwärtige Geschäft nicht lästig sein mag, doch anerkennt, dass es dem Hephästos lästig sei, und dass dergleichen Lästiges für alle Götter vermöge ihrer Unterordnung unter Zeus oft genug vorkommen könne. Wenn aber R. überdies noch den Umstand geltend machen will, dass das Wort *ἐπαχθὴς* sich zufällig sonst nicht bei den Tragikern findet, so wird sich dadurch schwerlich ein Besonnener irre machen lassen.

V. 31. Hier würde, wenn es überhaupt einer Aenderung der Lesart bedurft hätte, Reisig's Vorschlag, *τοσῐ̈δ' ἔτ' οὐδὲν* — vor allen andern den Vorzug verdient haben, da er der leichteste ist, und die Stellung des *ἔτι* vor der Negation sich an manchen Stellen auch ausser den von ihm angeführten findet. Aber es bedurfte nur einer Aenderung der Interpunction, dass *τοῖσδε* mit *ἔγνωκα* verbunden wurde. *Γνῶναί τι τινι*, etwas an etwas erkennen, ist eine häufig genug vorkommende Ausdrucksweise, worüber es genügt auf Matthiä §. 396, 2. zu verweisen. *τοῖσδε* aber heisst an diesem hier, was ich jetzt sehe und erlebe. Ebenso steht dies Pronomen v. 160. 244. 402. 597.

V. 56. Die beiden Imperative *θεῖνε, πασσάλευε*, ohne Verbindungspartikel neben einander gestellt, weil Kratos zunächst nur das Eine, und dann, da er dies geschehen sieht, gleich hinterher auch das Andere befiehlt. Hätte er sogleich beide Handlungen als zusammengehörige im Sinne gehabt, so würde er *θεῖνων πασσάλευε* gesagt haben, wie Butler am Rande seines Exemplars der Aldina geschrieben fand, und früher schon Pauw nach eigener Muthmassung gegeben hatte. Es scheint mir aber klar, dass diese Aenderung nicht nur unnöthig, sondern dass sie in der That eine Verschlechterung sei. Noch weniger kann ich mit Reisig übereinstimmen, wenn er *θεῖναι*, was sich in zwei Handschriften findet, für das echte hält, und es mit *ἐγχρατεῖ* verbunden wissen will, dass der Sinn sei, *robore vehementi ad prudendum malleo*. Denn *βαιστῆρ ἐγχρατεῖ σθένει* in der Weise wie *malleus vehementi robore*, ist nicht Griechisch: *βαιστῆρ ἐγχρατὴς σθένει* könnte zwar im Griechischen gesagt werden; aber in der Verbindung wie hier die Worte stehen, wird wohl Jeder bei *ἐγχρατεῖ σθένει* vielmehr an die Kraft des schlagenden Hephästos, als an die seines Schlägels zu denken geneigt sein. Die Uebersetzung giebt freilich: mit kräftigem Hammer; aber wenn sie wörtlich sein sollte, würde sie geben müssen: und schlage mit gewalt'ger Kraft sie um die Arme mit dem Hammer.

V. 86. Als Appellativum findet sich *προμηθεύς* auch Suppl. v. 681. und Pind. Ol. VII., 44. Es war deswegen auch hier als solches zu bezeichnen, durch den kleinen Anfangsbuchstaben, wie auch

Und zum Gedächtniss deines frühern Uebermuths,
Und deiner Fesseln und Erlösung soll die Hand,
Die einst sich wider Zeus' Gebot erhoben hat,
Von diesem Fels, an den sie angekettet war,
Den Stein im Eisenreife tragen, und das Haupt,
Das einst so trotzig stolz sich hob, und das sich jetzt
So willig und so freudig vor dem Höhern neigt,
Mit dieses heiligen Laubes Kranz umwunden sein.
Und solche Sitte stift' ich auch den Sterblichen,
Dass, wo fortan bei Mahlen sie in Festesschmuck
Der Erde Gaben froh geniessen, dann der Ring
An ihrer Hand, der Kranz des Haupts sie mahnen soll,
Dein zu gedenken, und mit wohlbewachtem Sinn
Zu meiden stolzes Selbstvertraun und Uebermuth.

Chor. Strophe.

Zeus im Gesange zu preisen,
Ihn, der Herrscher höchsten sind auch wir Titanen freudig bereit:
Ihn, der mit allgewaltiger Kraft
Sich den Thron der Welt errang.
Den Blitzstrahl schwingt er in mächtiger Hand,
Den Stürmen gebeut er, dem wogenden Meer
Setzt er die Schranken, der Erde Grund,
Des Himmels Säulen festigte sein Machtgebot,
Und aller Kräfte tobenden Streit bezwang sein Wort.

Gegenstrophe.

Weise, ja weise wer ihm sich
Willig fügt, und seinem Königsthron mit frommem Herzen sich naht,
Dort wo die Weisheit wohnt und das Recht
Und die Güte stets vereint.
Und Wohlthat sendet mit segnender Hand

Er nieder zur Erde, dem Menschengeschlecht
Gewährt er guter Gaben soviel
Es fassen mag, und wehrt der Uebel grausem Heer,
Und gönnt den Weg den Sterblichen zur Unsterblichkeit.

Epodos.

Doch in thörichtem Sinn verkennt der Menschheit blödes Auge
Des beschiedenen Theiles Loos; sie wendet von dem Vater
Sich ab mit trotzigem Muth, und stolz vertrauend eignem Licht
Und eigner Kraft wird finstern Mächten sie zum Raub,
Bis sie durch Leid und Schmerz belehrt
Zum rechten Weg sich wieder findet.

So lehre fortan, Prometheus, du
Versöhnet mit Zeus und durch Leiden gesühnt,
Wie klügelnder Stolz und frevelnder Trotz
Sich nimmer geziemt: und leite sie an,
Wie es Kindern gebührt, ein vertrauendes Herz
Und ein liebend Gemüth
Dem Vater entgegen zu bringen.

Anmerkungen.

Zum gefesselten Prometheus.

Die folgenden Anmerkungen haben hauptsächlich nur die Absicht, meine Auffassung zweifelhafter und schwieriger Stellen, theils hinsichtlich der Lesarten, theils hinsichtlich der metrischen Form, theils hinsichtlich des Sinnes, darzulegen und, wo es nöthig schien, zu rechtfertigen. Nöthig schien mir aber dies namentlich da zu sein, wo ich mich veranlasst fand, von achtungswürdigen Vorgängern abzuweichen. In Betreff der Texteskritik indessen habe ich der Kürze wegen mich begnügt, Wellauers Ausgabe, als diejenige, welche sich in den meisten Händen befindet, und den vollständigsten und übersichtlichsten kritischen Apparat hat, zum Grunde zu legen, und nur da, wo ich in wesentlichen Punkten von W. abgehe, meine Gründe anzugeben. Unwesentliches, was ich meistentheils nach Porsons und Dindorfs Vorgange geändert habe, namentlich im Orthographischen, wie gleich v. 1., wo *τηλοῦρον* zu schreiben war, worauf auch schon Reisig aufmerksam gemacht, ist mit Stillschweigen übergangen. Entgegengesetzte Ansichten ausführlich zu referiren und im Einzelnen zu widerlegen, habe ich überall vermieden, wo mir die blosse Darlegung der Gründe, auf denen die meinige beruht, hinreichend schien, um jene zu beseitigen.

V. 2. Der Skythenstrich oder Skythenstreif ist die von Nordwesten nach Nordosten sich hinziehende äusserste Länderstrecke des Erdkreises. Denn unter Skythien begriff man nach Homer's Zeit die unbekannte Strecke des runden oder länglichen Erdkreises von N. W. bis N. O. (Voss zu Virg. Landb. III., 349); *οἶμος* aber, eigentl. Bahn, braucht für Streifen auch Homer Il. XI., 24, wo er von einem aus verschiedenen parallelen Metallstreifen zusammengesetzten Panzer redet, *τοῦ δ' ἦτοι δέκα οἶμοι ἔσαν μέλανος κυάνοιο, δώδεκα δὲ χρυσοῖο καὶ εἴκοσι κασσιτέροιο.* Ebenso nannte man *οἴμους* die rundlaufenden Streifen, aus denen der Schild bestand. Hesych.: *οἶμος, ὁδός, κύκλος· ὅθεν καὶ [τοὺς] τῆς ἀσπίδος κύκλους οἴμους ἐκάλεσαν.* Eustathius zu der angef. Stelle der Ilias erklärt *οἶμος* durch *ζώνη:*

und so gut wie dieser letztere Ausdruck von spätern Geographen auf die fünf oder sechs oder sieben Erdstriche übertragen wurde, in die man die Scheibe oder Kugel eintheilte, ebensogut konnte auch *οἶμος* in ähnlicher Uebertragung von dem langhinlaufenden Landstreifen gesagt werden. Das entsprechende deutsche Wort, eine Bahn, wird auch in unserer Niedersächsischen Mundart von Streifen Zeuges gebraucht, deren mehrere zusammengesetzt werden, um die gehörige Weite eines Weiberrocks zu geben, zu der die blofache Breite des Zeuges nicht ausreicht, und man sagt z. B. zu dem Rocke gehören drei oder vier Bahnen, ganz wie Homer dem Panzer eine Anzahl von *οἶμοι* giebt.

V. 7. Deinen Schatz: wörtlich freilich, deine Blume, wie auch Voss übersetzt hat. Alte Erklärer nahmen *πυρὸς ἄνθος* für die lodernde Flamme des Feuers, wie dieser Ausdruck auch in alten Exemplaren der Ilias vorkam, IX., 212, *αὐτὰρ ἐπεὶ πυρὸς ἄνθος ἀπέπτατο, παύσατο δὲ φλόξ*, statt dessen, was Aristarch vorzog, *ἐπεὶ κατὰ πῦρ ἐκάη καὶ φλὸξ ἐμαράνθη*, und wie ihn Spätere einige Male gebraucht haben, wovon, wie von dem entsprechenden Lateinischen *flos flammae*, Beispiele bei Kopp zu *Marcianus Capella* p. 244 f. zu finden sind. Dass aber in unserer Stelle nicht so zu deuten, sondern *ἄνθος* vielmehr für *καλλιστεῖον* oder *καλλώπισμα* zu nehmen sei, bemerkt schon Eustathius zur angef. Stelle der Ilias, und auch in unseren Scholien zum Prom. findet sich diese Erklärung, obgleich mit jener falschen vermischt. — *Ἄνθος* ist, wodurch Einer schätzbar und ansehnlich ist, *ᾧπερ τις ἀνθεῖ*, nach der gewöhnlichen Anwendung dieses Verbi. Es kann also eine auszeichnende Eigenschaft und Beschaffenheit, es kann auch ein Amt oder ein Gut sein, was Einer zu verwalten hat, und wodurch er sich Schätzung und Anerkennung erwirbt. Deswegen schien es auch weniger passend, Kleinod als Schatz zu setzen, weil man bei jenem Worte nur an die Seltenheit und Kostbarkeit des Besitzes denkt, nicht an die eigentliche Schätzbarkeit und Nutzbarkeit. Hephästos ist der *πυρὸς ταμίας* (vgl. die Schol. zu v. 39.), des irdischen Feuers nämlich, wie Hyperion bei Nonnus XII., 36 des himmlischen, und dass er diesen ihm anbefohlenen Schatz verwalte, darin besteht sein Ehrenamt, *γέρας*, und darum ist jenes sein *ἄνθος*.

V. 18. Hochverständig schien besser als hochgesinnt dem Griechischen Ausdruck *αἰπυμῆτα* zu entsprechen, da *μῆτις* vielmehr auf Verstand und Anschläge, als auf Gemüth und Gesinnung geht, obgleich freilich zwischen beidem nicht immer scharf unterschieden wird. *Αἰπὺς* heisst z. B. auch der *δόλος*, die List, insofern sie über das gewöhnliche Mass der Fassung hinausgeht und schwer

zu durchschauen ist, wie bei Hesiod, Theog. 589. Hausl. 83; und *ἀπάνευθε βασιλεύς* heisst Kronos, wie es scheint, in einem jüngst entdeckten Hymnus auf die Isis, Ross Inscr. gr. II. p. 4. v. 19., in demselben Sinne wie sonst *ἀγκυλομήτης*.

V. 22. Die Uebersetzung, von Helios hellem Strahl, giebt eine Alliteration, noch etwas stärker als die, welche, nach Bergk in der Zeitschr. f. d. A. W. 1835 S. 954, Aeschylus hier durch *φοίβῃ φλογί* gegeben hat; ob dem Sikelischen Geschmack zu Liebe, mag auf sich beruhen bleiben. Wenigstens aber war der Geschmack für dergleichen auch wohl schon vor Gorgias nicht so auf Sicilien beschränkt, dass man daraus auf ein zunächst für Sikelische Zuhörer bestimmtes Stück schliessen dürfte. — Dass im folgenden Verse des Leibes Blüte statt der Farbe Blüte gesetzt ist, wird für Urtheilsfähige keiner Rechtfertigung bedürfen. Für Philologen von Profession würde ich freilich wörtlich zu übersetzen kein Bedenken getragen haben. — Buntgewandig heisst v. 24. die Nacht wegen der Sterne, wie anderswo *ἀστροχίτων*, in der Orphischen Argonautik v. 1026., und *Nox picta sinus* bei Claudian, Rapt. Pros. II., 363.

V. 27. Der Ausspruch: Noch lebt nicht wer dich retten mag, deutet keinesweges auf bestimmte Kunde des Hephästos von der bevorstehenden Rettung des Prometheus, wie die Scholiasten meinen, sondern besagt nur ganz allgemein: Wenn etwa jemals wer dich retten mag, so ist dieser Retter doch jetzt noch nicht geboren. Dass der Artikel vor dem Partic. fut., *ὁ λωφήσων*, die Ansicht der Scholiasten nicht rechtfertigen könne, braucht Kennern der Sprache nicht auseinandergesetzt zu werden. — Im folgenden Verse ist zwar *ἀπηύρω* die Lesart der meisten Handschriften: da aber in dem Sinne, der hier erforderlich ist, und in der hier stattfindenden Structurform sich sonst bei Attischen Schriftstellern nur das Compositum mit *ἐπί*, nicht mit *ἀπό*, zu finden scheint*), so dürften die Handschriften, welche *ἐπηύρω* haben, unter denen die Mediceische, anerkannt die Beste von allen, den Vorzug verdienen. Die erste Aoristform des Med. kommt übrigens bei den Attikern ebensowenig von diesem als von dem mit *ἀπό* componirten Verbum vor, und ich habe deswegen das von Dindorf gesetzte *ἐπηύρου* beibehalten, obgleich ich gestehn muss, dass ich auch an *ἐπηύρω* bei Aeschylus eben keinen gar grossen Anstoss nehme.

V. 49. Die handschriftliche Lesart, *ἅπαντ' ἐπράχθη πλὴν θεοῖσι*

*) Bei Eurip. Andr. 1028. steht *φόνον πρὸς τέκνων ἀπηύρα*. Bei Aeschylus Pers. 942. ist der Ausdruck *Ἰάνων γὰρ ἀπηύρα Ἄρης* von Blomfield durchaus missverstanden.

κοιρανεῖν, soll nach einem Scholiasten soviel bedeuten, als: ἅπαντα ἐπράχθη καὶ ἐγεγόνει τοῖς θεοῖς πλὴν τοῦ κοιρανεῖν καὶ ἄρχειν: und diesen Sinn drücken auch die Uebersetzungen aus, die ich in diesem Augenblicke zur Hand habe: Es ward den Göttern Alles, nur nicht Obgewalt, oder — nur nicht Herr zu sein, oder — ausser Herrscherthum; als ob man gelesen hätte, ἅπαντ' ἐπράχθη θεοῖσι πλὴν τοῦ κοιρανεῖν, wie in der That ein Herr Meissner in den *Comment. soc. phil. Lips.* III., 1. p. 4 zu lesen vorgeschlagen hat. Denn dass die Worte, so wie sie jetzt gestellt sind, jenen Sinn nicht haben können, darf doch wohl als unbestreitbar angesehn werden, selbst wenn man sich den Ausdruck ἐπράχθη für ἐγεγόνει, oder, wie Andere erklären, ὥρισται, τετύπωται, δέδοται u. dgl. gefallen lassen wollte, was schwerlich zu rechtfertigen sein würde. Reisig hat deswegen ἐκράνθη vorgeschlagen, mit Berufung auf *Eurip. Electr.* 1248, wo κραίνειν ebenfalls *de fati necessitate, de Jovis decretis*, vorkomme: die Stellung der Worte übergeht er mit Stillschweigen. Ein Schüler Reisig's, Herr Toepelmann, billigt die von Hrn. Haupt vorgeschlagene Aenderung ἐτάχθη, mit der Erklärung: *omnia iussa ac destinata sunt praeter imperium deorum. Nemo igitur immunis est a potestate aliena praeter Jovem.* Nämlich er meint, wenn alles andere auf Befehl und Anordnung so ist, wie es ist, mit Ausnahme der Götterherrschaft, so ist Jeder, der nicht die Götterherrschaft hat, dem Befehl und der Anordnung, wodurch alles andere geordnet ist, unterworfen, und nur der Götterherrscher ist frei. Aber er hat nicht bedacht, dass nach dem Glauben der Alten auch die Herrschaft des Zeus die Anordnung, τάξις, einer höheren Nothwendigkeit ist, und dass auch Zeus seine μοῖρα oder πεπρωμένη hat, wie es ja auch in Prom. v. 512. heisst, τί γὰρ πέπρωται Ζηνὶ πλὴν ἀεὶ κρατεῖν; Demnach würde also auch Zeus nicht frei in dem Sinne sein, den Hr. T. annimmt. Dies hat auch schon Stanley früher gegen eine ähnliche Erklärung geltend gemacht, und für das verdorbene ἐπράχθη mit einer sehr geringen Aenderung ἐπαχθῆ zu lesen vorgeschlagen, was Hermann und Blomfield mit Recht billigten. Denn der Sinn ist vollkommen angemessen: „Alles hat seine Beschwerden, nur die Herrschaft über die Götter nicht. Die untergeordneten, der Herrschaft des Zeus unterworfenen Götter müssen Vieles thun und leiden, was ihnen lästig ist: denn sie sind nicht frei: frei ist nur Zeus allein.“ Wenn Reisig in dieser Antwort eine Ironie findet, die der Person des Kratos nicht gezieme, so scheint mir dagegen weder eine Ironie noch etwas der Person des Kratos Ungeziemendes, sondern die wahre und der Person wie den Umständen

angemessene Meinung des Redenden darin zu liegen, der, wenn auch ihm gerade das gegenwärtige Geschäft nicht lästig sein mag, doch anerkennt, dass es dem Hephästos lästig sei, und dass dergleichen Lästiges für alle Götter vermöge ihrer Unterordnung unter Zeus oft genug vorkommen könne. Wenn aber R. überdies noch den Umstand geltend machen will, dass das Wort *ἐπαχθὴς* sich zufällig sonst nicht bei den Tragikern findet, so wird sich dadurch schwerlich ein Besonnener irre machen lassen.

V. 31. Hier würde, wenn es überhaupt einer Aenderung der Lesart bedurft hätte, Reisig's Vorschlag, *τοσῐ̈δ' ἔτ' οὐδὲν* — vor allen andern den Vorzug verdient haben, da er der leichteste ist, und die Stellung des *ἔτι* vor der Negation sich an manchen Stellen auch ausser den von ihm angeführten findet. Aber es bedurfte nur einer Aenderung der Interpunction, dass *τοῖσδε* mit *ἔγνωκα* verbunden wurde. *Γνῶναί τι τινι*, etwas an etwas erkennen, ist eine häufig genug vorkommende Ausdrucksweise, worüber es genügt auf Matthiä §. 396, 2. zu verweisen. *τοῖσδε* aber heisst an diesem hier, was ich jetzt sehe und erlebe. Ebenso steht dies Pronomen v. 160. 244. 402. 597.

V. 56. Die beiden Imperative *θεῖνε, πασσάλευε*, ohne Verbindungspartikel neben einander gestellt, weil Kratos zunächst nur das Eine, und dann, da er dies geschehen sieht, gleich hinterher auch das Andere befiehlt. Hätte er sogleich beide Handlungen als zusammengehörige im Sinne gehabt, so würde er *θείνων πασσάλευε* gesagt haben, wie Butler am Rande seines Exemplars der Aldina geschrieben fand, und früher schon Pauw nach eigener Muthmassung gegeben hatte. Es scheint mir aber klar, dass diese Aenderung nicht nur unnöthig, sondern dass sie in der That eine Verschlechterung sei. Noch weniger kann ich mit Reisig übereinstimmen, wenn er *θεῖναι*, was sich in zwei Handschriften findet, für das echte hält, und es mit *ἐγχρατεῖ* verbunden wissen will, dass der Sinn sei, *robore vehementi ad pulsandum malleo*. Denn *ξαυτὸν ἐγχρατεῖ σθένει* in der Weise wie *malleus vehementi robore*, ist nicht Griechisch: *ξαυτὸν ἐγχρατὴς σθένει* könnte zwar im Griechischen gesagt werden; aber in der Verbindung wie hier die Worte stehen, wird wohl Jeder bei *ἐγχρατεῖ σθένει* vielmehr an die Kraft des schlagenden Hephästos, als an die seines Schlägels zu denken geneigt sein. Die Uebersetzung giebt freilich: mit kräftigem Hammer; aber wenn sie wörtlich sein sollte, würde sie geben müssen: und schlage mit gewalt'ger Kraft sie um die Arme mit dem Hammer.

V. 86. Als Appellativum findet sich *προμηθεύς* auch Suppl. v. 681. und Pind. Ol. VII., 44. Es war deswegen auch hier als solches zu bezeichnen, durch den kleinen Anfangsbuchstaben, wie auch

Böckh in den krit. Anm. zu der Pindarischen Stelle bemerkt hat. Welckers Gegenbemerkungen, Tril. S. 70, scheinen mir nicht triftig.

V. 94. Jahrtausende lang, τὸν μυριετῆ χρόνον, für lange Zeit überhaupt. Denn Prometheus weiss, dass nach dreizehn Menschenaltern sein Erlöser kommen wird: diese machen aber nach gewöhnlicher chronologischer Berechnung noch kein halbes Jahrtausend aus. Und so ist denn auch, was im Pyrphoros von drei Myriaden von Jahren der Fesselung gesagt wurde (s. d. Schol. zu unserer Stelle), nur als hyperbolischer Ausdruck zu nehmen. Vgl. Hermann *Opusc.* IV. p. 257 und Gruppe, *Ariadne* S. 60.

V. 96. Der neue Tyrann: mit einer Gehässigkeit, die zwar hier in dem Griechischen Ausdruck ταγός ebensowenig liegt, als sie in dem andern, τύραννος, liegen würde, die aber doch dem ganzen Zusammenhange so angemessen ist, dass ich wohl nicht befürchten darf, man werde mich wegen jenes Ausdrucks beschuldigen, die Farbe zu stark aufgetragen zu haben.

V. 112. Für das τοιάσδε der *vulgata* wollte Stanley τοιῶνδε, was sich nachher auch in einigen Handschriften gefunden hat und von Brunck und Schütz aufgenommen worden ist. Man meinte nämlich, bei jener Lesart sei eine Verbindungspartikel nicht wohl zu entbehren, wie denn auch die Uebersetzung ein Und hinzuzusetzen für nöthig gefunden hat, wogegen, wenn man τοιῶνδε läse, Nichts vermisst würde. Andere haben die *vulgata* dadurch schützen wollen, dass sie erklärten, τοιάσδε gebe hier denselben Sinn wie τοιῶνδε, in Folge einer freieren Constructionsform, die jenes Pronomen nicht zu dem Nomen, worauf es sich eigentlich beziehe, sondern zu einem anderen damit verbundenen construire. So sagt schon der Scholiast: τοιῶνδε ἁμαρτημάτων ποινὰς ἔδει εἰπεῖν, νῦν δὲ πρὸς τὸ ποινὰς τὴν σύνταξιν ἀπέδωκεν: und Hermann zu *Soph. Ai.* 448 führt als entsprechendes Beispiel eine Stelle aus den Choephoren an, v. 40., wo es heisst: τοιάνδε χάριν ἄχαριν. ἀπότροπον κακῶν μωμένα μ' ἰάλλει δύσθεος γυνά, wo man vielmehr τοιῶνδε κακῶν χάριν ἄχαριν erwarten sollte, was denn auch wirklich von Schütz gegen alle handschriftliche Auctorität gesetzt worden ist. Gewiss mit grossem Unrecht: obgleich freilich durch die Annahme einer solchen Freiheit, die sich erlaube, das Pronomen zu demjenigen Worte zu construiren, zu dem es doch eigentlich nicht gehört, für die Erklärung Nichts gewonnen ist. Ich denke es verhält sich folgendermassen. Die Demonstrativpronomina werden in beiden alten Sprachen öfters in dem Sinne gebraucht, dass sie das Wort, oder vielmehr den Begriff, woran sie sich anschliessen, als denjenigen bezeichnen, der durch das im Zusammenhang der Rede zunächst Vorhergegangene bestimmt

sei, nämlich als durch das Vorhergegangene veranlasst, begründet, verursacht. Im Lateinischen ist man auf diese Anwendung des Pronomens schon früher aufmerksam gewesen, und so wird z. B. bei *Cic. de Fin.* II., 20., 66., wo es heisst: *Stuprata per vim Lucretia a regis filio, testata civis, se ipsa interemit. Hic dolor populi Romani — causa civitati libertatis fuit.* der Ausdruck *hic dolor* sehr treffend von Madvig erklärt, *dolor hinc ortus* oder *hujus rei.* Dieser Unwille ist also der durch das vorher Erzählte veranlasste, insofern, was für einer er war, eben durch das Vorhergehende klar ist. So hätte nun auch wohl ein Grieche in ähnlicher Verbindung sagen können *οὗτος ὁ χάλος τῇ πόλει ἐλευθερίας αἰτία ἐγένετο*: und so sagt Sophocles Phil. 684, nachdem vorhergegangen *ἄλλον δ' οὔτιν' ἔγωγ' οἶδα κλύων οὐδ' ἐσιδὼν μοίρᾳ τοῦδ' ἐχθίονι συντυχόντα θνατῶν*, um auszudrücken, dass daher Verwunderung den Redenden ergreife, wie doch Philoktet so unglücklich sein könne, *τόδε δὴ θαῦμα μ' ἔχει πῶς ἄρα παυδάκρυτον οὕτω βιοτὰν κατέσχεν*, d. h. eigentlich, dadurch bewirkt ergreift mich Verwunderung, wie doch u. s. w., indem das Folgende den Gegenstand der Verwunderung, das Vorhergehende aber den Grund enthält, weshalb dieser Gegenstand Verwunderung erwecke. Bei Aeschylus in den Choephoren geht den o. a. Worten vorher: *χρεταὶ δὲ τῶνδ' ὀνειράτων θεόθεν ἔλαχον ὑπέγγυοι, μέμφεσθαι τοὺς γᾶς νέρθεν περιθύμους, τοῖς κτανοῦσί τ' ἐγχοτεῖν:* und nun denke ich, ist *τοιάνδε χάριν* nichts anders, als ein solchergestalt veranlasstes Sühnopfer, ebenso wie an unserer Stelle, wo das Vergehen vorher angegeben worden, Prometheus die solchergestalt veranlassten Strafen *τοιάσδε ποινάς* nennt; und es würde, auch wenn kein *ἁμπλακημάτων*, wie in den Choephoren wenn kein *ἀπόκροπον κακῶν* folgte, dennoch das Pronomen ganz ebenso haben gebraucht werden können, z. B. *τοιάσδε ποινὰς τοῖς Ὀλυμπίοις τίνω.* Dass *ἁμπλακημάτων* zugesetzt ist, ist eine Fülle des Ausdrucks, die sich leicht erklärt, die aber für die Construction vollkommen gleichgültig ist.

V. 115. Die namhaftesten Metriker sind uneinig, ob dieser Vers aus hyperkatalektischen Dochmien oder aus Bakchien bestehe. Ich habe mich mit Freese, Gr. röm. Metr. S. 312, für das letztere entschieden, doch in der Uebersetzung mir die Freiheit genommen, statt der tonlosen zweiten Länge eine Kürze, also statt des Bakchius den Amphibrach zu setzen, was, wie mir scheint, bei der Beschaffenheit unserer deutschen Prosodie für den rhythmischen Charakter des Verses keinen wesentlichen Unterschied macht, ebensowenig wie wenn in daktylischen oder anapästischen Versen bisweilen Trochäen oder

Jamben gebraucht werden, was ich mir ebenfalls, nach dem Vorgange nicht allein unserer klassischen Dichter, sondern auch der besten Uebersetzer erlaubt habe, da ja doch Uebersetzungen nicht bloss Kunststücke für Philologen, oder vielmehr für Metriker von Profession und strengster Observanz sein sollen.

V. 116. Beider Art: wörtlich, gemischt. Dies heisst aber nicht, wie die Schol. und einige neuere Erklärer meinen, von Halbgöttern, sondern nur von Göttern und Menschen zusammen. Denn Halbgötter gab es, nach dem, was in der Einleitung über diesen Punkt gesagt ist, zu der Zeit, als Prometheus gefesselt wurde, noch gar nicht. — Den Duft übrigens, der zum Prometheus dringt, mag man nach Belieben entweder für den der ambrosischen Gewänder der Okeaniden oder für Seegeruch nehmen, wie es z. B. auch Herder gethan hat, wenn er in seinem gelösten Prometheus diesen sagen lässt: Es weht ihr Duft mich an, des Weltmeers Odem. Dass die Okeaniden nicht eigentlich Meergottheiten, sondern Nymphen der süssen Gewässer sind, könnte eher die andere Ansicht empfehlen.

V. 117. Die von mir gewählte Versabtheilung giebt einen dochmischen Dimeter und darauf folgend eine jambische Pentapodie, und scheint mir angemessener, als die von Andern beliebte, wonach ein Dochmius mit einem vierten Päon, und darauf ein jambischer Trimeter gesetzt wird. Ueber dergleichen zu entscheiden ist indessen nur Sache eines gebildeten und für Rhythmus empfänglichen Ohres, was man selbst bei Metrikern von Profession bisweilen zu vermissen Veranlassung findet. Dass übrigens, wo das Original die Arsen der Dochmien auflöst, in der Uebersetzung dies nur selten nachgemacht, sondern in der Regel die Grundform beibehalten, und nur in der zweiten Thesis bisweilen zwei Kürzen gesetzt sind, wird keiner Rechtfertigung bedürfen. Und ebenso, denke ich, wird man es leicht entschuldigen, wenn statt eines Dochmius hier und da eine jambische Tripodie gegeben worden ist, wie gleich hier: naht wer um meine Qual — demjenigen, der wer als Kürze nimmt, für einen aufgelösten Dochmius, den Meisten aber für eine jambische Tripodie gelten wird. Die Interpunction dieser Verse, die in Wellauer's, Dindorf's und andern Ausgaben falsch ist, habe ich der richtigen Construction gemäss abgeändert. Zu ἵκετο ist das Subjekt im ersten Gliede θεαρός, im zweiten θέλων, und an ein ausgelassenes τις ist dabei nicht zu denken, ebensowenig als z. B. im Agamemnon v. 69.: οὔθ' ὑποκλαίων, οὔθ' ὑπολείβων, οὔτε δακρύων ὀργὰς ἀτιμῶν παραθέλξει.

V. 128. Auch hier sind die Metriker uneinig, ob sie Ionische oder choriambische Verse vor sich haben, und die Entscheidung muss

am Ende, wie bei so vielen andern metrischen Fragen, entweder von dem eigenen Gefühl eines Jeden oder von der Auctorität angesehener Vorgänger abhängig gemacht werden. Für mich trifft in dem gegenwärtigen Falle beides sehr erwünscht zusammen, und ich entscheide mich mit Hermann und dem alten Scholiasten für die Ionische Messung, da mir die von Andern angenommenen Choriamben regelmässig mit Diiamben wechselnd, dem Charakter und der Stimmung der Personen weniger zu entsprechen, und den theilnehmenden Eifer, die eindringliche Wärme des tröstenden Zuspruchs nicht so gut auszudrücken scheinen. Uebrigens steigt der Rhythmus von einer Iambischen Penthemimeris oder, wenn man will, von einem Iambus oder Spondeus mit darauf folgendem Bakchius, zu den Ionikern auf, und sinkt dann, nach sechs Ionikern, durch einen den Uebergang vermittelnden Spondeus, zu Amphibrachen oder Bakchien hinab, worauf er mit einem logaödischen Verse schliesst, und dann aufs Neue, ähnlich wie zu Anfang, durch eine Iambische Penthemimeris zu Ionikern aufsteigt und nach fünf Ionikern durch einen Spondeus wieder zum Amphibrachen hinabgeleitet wird. Ich glaube freilich nicht, dass diese Compositionsform den Systemen der Metriker gemäss sei, aber ich erinnere mich auch nirgends einen Grund gefunden zu haben, der mich bestimmen könnte, sie für unrichtig zu halten. Dass übrigens in der Uebersetzung statt der Ioniker, und nicht bloss statt der gebrochenen, vielfältig Ditrochäen gesetzt sind, muss die Beschaffenheit unserer Prosodie entschuldigen. Wer Ionische Verse genau nachbilden will, wird höchst selten mit andern als mit zweizeitigen Sylben zu beginnen im Stande sein, und dann wird für jeden, der nicht Metriker von Profession ist, und nicht weiss, dass er Ionische Verse vor sich habe, doch kein sonderlicher Unterschied zwischen diesen und trochäischen Versen wahrnehmbar sein. Ich kann mich deswegen auf die sehr gelungene Uebersetzung eines Anakreontischen Gedichtes von H. Weill, in dessen Classisch. Alterth. f. Deutschl. Jugend (Berl., 1843) berufen: O wie neid' ich dich, Cikade, Wenn in hohen Baumeswipfeln Von den Tröpfchen Thaues trunken Du, ein König, thronst und singest u. s. w.

V. 134. Für magdliche Scheu hat das Original eigentlich gesetzt und ernsthaft blickende Scheu, *θεμερῶπιν αἰδῶ*, womit eben das *ὑπόσμυνον* ausgedrückt ist, was z. B. Philostratus *Imag.* I., 29 p. 47, 15 *Iac.* den Attischen Frauen beilegt, und was auch die Frau des Dikäopolis meint, wenn sie ihre Tochter ermahnt, eine Sauerampfamine anzunehmen, *θυμβροφάγον βλέπειν*, *Aristoph. Ach.* 254. Ich glaube aber, dass die Uebersetzung wohl gethan hat,

hier nicht allzu wörtlich treu sein zu wollen. Uebrigens ist nach Bergk θεμερῶπις ein Sikelismus, weil es sich auch in einem Fragmente des Empedokles findet. Bei Hesychius findet sich indessen doch θεμερήν, was kaum aus einem andern als einem Ionischen oder Epischen Stücke genommen sein kann, und das Verbum θεμερίνεσθαι nennt Pollux VI., 185 ein komisches. Es wird deswegen erlaubt sein, jenen Sikelismus als unerwiesen anzusehn.

V. 149. Regieren im Olympos ist freilich nicht ganz wörtlich, aber doch unanstössig, da der Olympos nicht bloss als der Berg, wo freilich im Deutschen nur auf, nicht in, passen würde, sondern auch als die Götterstadt gedacht, und deswegen z. B. auch ἐντὸς Ὀλύμπου gesagt wird, *Hesiod. Theog.* 37.

V. 155. Elmsley wollte hier lesen ὡς μήποτε θεὸς μηδεὶς ἄλλος, statt μήτε τις ἄλλος, Reisig aber diese drei Worte ganz getilgt wissen, indem er sehr scharfsinnig diese Art und Weise zu erklären suchte, wie sie könnten in den Text hineingekommen sein. Anstössig aber schienen sie beiden Kritikern aus dem gleichen Grunde, weil nämlich nicht abzusehen sei, welche Andern hier noch ausser den Göttern gedacht werden könnten, da Menschen natürlich sich nicht der Leiden ihres Wohlthäters freuen würden, auch von Halbgöttern dies anzunehmen kein Grund sei, und überdies Prometheus, der stolze Titan, sich um etwanigen Hohn der kleinen Halbgötter schwerlich bekümmert haben würde. An Halbgötter nun ist hier schon deshalb nicht zu denken, weil es dergleichen jetzt noch gar nicht gab. Wenn aber auch an Menschen nicht füglich gedacht werden kann, was bleibt denn übrig, als entweder die Worte mit Elmsley zu ändern oder mit Reisig zu streichen, oder auch sich mit Wellauer dabei zu beruhigen, dass man sagt, der Dichter habe sich wohl selbst nichts recht Bestimmtes dabei gedacht? Streichen oder ändern möchte ich nun nicht gerne: um aber den Dichter vor dem Vorwurf, der bei Wellauer's Ansicht ihn treffen würde, zu schützen, dürfte daran zu erinnern sein, dass zu seiner Zeit allerdings gewisse Wesen angenommen wurden, die weder Götter noch Menschen wären, sondern zwischen beiden in der Mitte ständen, und für die es keinen andern Namen gab, als den freilich auch den Göttern zukommenden *δαίμονες*. Der Glaube an solche Dämonen scheint nicht lange vor dem Zeitalter der Sieben Weisen aufgekommen zu sein, worüber bei einer andern Gelegenheit das Nähere.

V. 169. Statt der Himmlischen hat das Original der Seligen, was ich deswegen nicht gesetzt habe, weil bei uns dieser Ausdruck so ohne Zusatz gewöhnlich in einem andern Sinne gebraucht wird. Aeschylus hat ihn aber gewiss hier nicht ohne Ab-

nicht gewählt, indem ein bitterer Hohn darin liegt, Zeus als Fürsten der Seligen gerade da zu bezeichnen, wo von der Noth die Rede ist, die ihn in seiner Seligkeit gar sehr stören wird. In dem πρύτανις glaubt Bergk wieder einen Sikelismus zu erkennen, was sicherlich grundlos ist.

V. 182. Δίδια δ' ἀμφὶ σαῖς τύχαις, statt des handschriftlichen δίδια γὰρ — —, habe ich auf Porsons Rath nach Blomfields Vorgang geschrieben, damit der Vers dem strophischen, θέμενος ἄγναμπτον νόον, entspreche. Wie häufig γάρ und δέ von den Abschreibern vertauscht sind, ist bekannt. Man vergl. z. B. *Agam.* v. 405., wo alle Handschriften, bis auf Eine unbedeutende, das entschieden falsche γάρ für δέ bieten. Andere haben den Fehler vielmehr in dem strophischen Verse gesucht, und θέμενος in τιθέμενος geändert: eine freilich sehr nahe liegende Aenderung, die auch wohl Porson hätte machen können, wenn ihn nicht sein richtiges Gefühl belehrt hätte, dass das Präsens hier unstatthaft sei. Denn seinen unbeugsamen Sinn nimmt Zeus nicht jetzt erst, oder bei jeder Gelegenheit wiederholentlich aufs Neue an, sondern er hat ihn ein für allemal angenommen, und erniedrigt deswegen unablässig des Uranos Kinder, διὰ δάμναται οὐρανίαν γένναν, nicht διὰ τιθέμενος ἄγν. νόον, wie Reisig verband, und deswegen eben den Aorist in das Präsens geändert wissen wollte. Vgl. *Theogn.* 89: ἤ μι φίλε καθαρὸν θέμενος νόον ἢ μ' ἀποσπὼν Στέργε.

V. 188. Da alle Handschriften ohne Ausnahme vor μαλαχογνώμων noch οἷα darbieten, und auch die Scholien dies anerkennen, so scheint es allerdings nicht zu bezweifeln, dass hier Etwas ausgefallen, und der Vers ursprünglich ein Dimeter gewesen sei. Reisig's Ergänzung οἷα πάλιν αὖ μαλαχογνώμων scheint aber nicht passend: denn um abermals oder wiederum sanftmüthig zu werden, müsste Zeus es schon früher einmal gewesen sein, was doch gewiss nicht die Meinung des Chors ist. Eher könnte man οἷα γε δὴ oder dergl. vermuthen.

V. 209. 10. Es ist nicht klar, ob Themis und Gäa hier als Ein Wesen unter zwei verschiedenen Benennungen und von zwei verschiedenen Seiten aufgefasst, oder ob beide als zwei verschiedene Wesen zu denken seien. Jenes haben der Scholiast zu unserer Stelle, Tzetzes zu *Hesiod. O. et D.* v. 56. p. 69 *Gaisf.*, ferner die meisten Ausleger des Aeschylus, ausserdem Hermann, *Opusc.* VII. p. 301, Welcker *Tril.* S. 39 u. Nachtr. S. 67, Klausen, *Theol.* p. 29 und wohl noch Mehrere angenommen, die mir entgangen sind, dieses dagegen Schütz, zugleich mit der beiläufigen Vermuthung, dass v. 210. wohl gar nicht echt sein möge, Jacobs *Att. Mus.* III. S. 405, Blüm.

ner üb. d. Idee des Schicks. p. 7, Schneider in den Anmerk. zu dieser Stelle, Limburg-Brouwer II. p. 13. Die Gründe für die erste Annahme sind wohl erstens der Singular des Verbi προυτεθεσπίκει, zweitens der Umstand, dass, da ausdrücklich Gäa als ein Wesen vieler Namen bezeichnet wird, dies eben mit Bezug auf das vorhergegangene Themis als einen dieser vielen Namen gesagt zu sein schien. Als ein dritter Grund könnte Reisig's Behauptung geltend gemacht werden, dass in einem Contexte wie der gegenwärtige, wenn Gäa als eine von der Mutter des Prometheus verschiedene Person bezeichnet werden sollte, nicht καὶ Γαῖα sondern Γαῖά τε stehen müsste. Beweisend scheinen mir alle diese Gründe nicht. Zunächst der Singular des Verbi steht häufig genug auch wo mehrere verschiedene Subjecte da sind, und Schneider hat schon viele Stellen dafür angeführt, denen sich leicht noch mehrere hinzufügen liessen, und zwar keinesweges nur solche, wo das Verbum vorangestellt ist, sondern auch solche, wo es nachfolgt, und dies nicht bloss, wo eine Reihe verbundener Subjecte als eine Einheit dargestellt werden soll (Bernhardy Syntax p. 416), sondern auch, wenn ausgedrückt werden soll, dass die durch das Verbum ausgesagte Handlung von jedem Subjecte im Besonderen zu verstehen, nicht als von allen gemeinschaftlich und in Verbindung gethan anzusehn sei, also überall wo auch καὶ — καὶ, οὐ μόνον — ἀλλὰ καὶ u. dgl. statthaft wäre, in welchem Falle auch die Lateinischen Schriftsteller sich gern des Singulars bedienen. Wollte also Prometheus sagen, dass nicht nur Themis, sondern auch Gäa, nicht beide zusammen, sondern jede für sich ihm die Weissagung gegeben hätte, so ward dies viel angemessener durch den Singular als durch den Plural ausgedrückt. Dass aber Gäa als eine vielnamige Göttin bezeichnet werden konnte, auch wenn kein anderer Name weiter genannt war, ist wohl von selbst klar, da eben die vielen Namen und Beinamen der Götter etwas Ehrenvolles sind, weil sie sie als von vielfacher und ausgebreiteter Wirksamkeit darstellen. Was endlich καὶ und τέ betrifft, so findet zwischen beiden allerdings ein auf ihrer verschiedenen Abstammung und Urbedeutung beruhender Unterschied in syntaktischer Anwendung statt; jenen Unterschied aber, nach welchem in unserer Stelle καὶ nur bei Identität, τέ aber bei Verschiedenheit der Personen statthaft sein sollte, möchte ich mir erlauben, einstweilen, bis ich eines Besseren belehrt werde, zu den *distinctiunculis* zu zählen, über welche vor Kurzem Madvig zu *Cic. de Finn.* p. 822 ein wahres Wort gesagt hat. — So wäre denn also jene Ansicht wenigstens in grammatischer Hinsicht nicht nothwendig, sondern nur möglich: und dass sie ebensowenig mythologisch nothwendig sei, ist ohne Weiteres klar, wenn

gleich die Möglichkeit, sich die Gäa zur Themis potenzirt zu denken, an und für sich immerhin zugegeben werden mag. Aber dass Aeschylus hier die Themis als Eins mit der Gäa gedacht haben sollte, muss wenigstens im höchsten Grade unglaublich scheinen, wenn man bedenkt, dass er eben die jetzt als Mutter des Prometheus bezeichnete Göttin v. 856. eine Titanin, also, nach v. 205., eine Tochter der Chthon und des Uranos nennt. Die Erde mit Welcker in zwei Personen zu spalten, deren Eine, auch Chthon genannt, die Mutter der Titanen und der Themis, die Andere aber, auch Gäa genannt, selbst eine Titanin und Eins mit der Themis sei, ist um so weniger gerechtfertigt, weil anderswo, auch bei Aeschylus, immer Gäa als durchaus identisch mit Chthon, der Titanenmutter, also auch Mutter der Themis vorkommt. Vgl. *Eumen.* v. 2. Und welch ein vernünftiger Grund liesse sich denn denken, der den Aeschylus hier zu dieser absonderlichen Vorstellungsweise veranlasst haben könnte? — Wenn Themis gleich Gäa ist, dann kann es auch Tethys sein, die allerdings von Vielen dafür angesehen worden ist, oder Dione, oder Metis, die in der That auch von Welcker einmal für identisch mit Themis erklärt worden ist; ja ich mache mich anheischig, mit ganz scheinbaren Gründen auch die Mnemosyne zur Erdgöttin zu machen. Dergleichen Theokrasie ist möglich; aber bei einem Dichter, der scharf bestimmte, unterschiedene Individuen braucht, ist sie ganz unglaublich. — Reisig's Annahme, dass zwischen diesen beiden Versen etwas ausgefallen sei, durch dessen Inhalt die Weissagungsgabe der Themis auf die Urprophetin Gäa zurückgeführt worden, beruht auf der richtigen Anerkennung, dass Themis und Gäa nicht als Eins angesehn werden können, ist aber unnöthig, sobald man den von R. behaupteten Unterschied zwischen *καί* und *τέ* nicht zugiebt.

V. 213. *τοὺς ὑπερσχόντας* ist Porson's auch von Blomfield aufgenommene Verbesserung für das handschriftliche *ὑπερέχοντας* oder *ὑπερίσχοντας*. Der Sinn ist: *τούτους, οἵτινες ὑπέρσχοιεν*, diejenigen, welche es den Gegnern zuvorgethan, sich überlegen gezeigt haben würden, nämlich an List: denn *δόλῳ*, obgleich der Construction nach mit *κρατεῖν* verbunden, muss doch auch als die Bestimmung des *ὑπερσχόντας* gedacht werden. Dass dieser Accusativ Subject, nicht Object des Infin. *κρατεῖν* sei, würde ich gar nicht bemerken, wenn ich nicht sähe, dass wirklich Einige es verkannt haben. Voss z. B. übersetzt: durch List nur sei die Obermacht zu bändigen. Welche Obermacht denn? Da Prometheus den Titanen die List anräth, so kann der durch List zu bändigende nur ihr Gegner sein. Allein dieser hatte ja noch gar nicht die Obermacht. — Der Aorist übrigens ist nicht bloss aus metrischen, sondern auch

aus andern Gründen dem Präsens *ὑπερέχοντας* vorzuziehn. Nimmt man nämlich das Participium in dem hypothetischen Sinne, wie ich ihn oben angegeben, so ist es der herrschenden Auffassungsweise im Griechischen angemessen, das, was als Mittel zum Siege dient, als etwas diesem selbst voraufgehendes, nicht als etwas gleichzeitiges zu bezeichnen, was an sich freilich auch nicht unmöglich sein würde; wie denn auch das fortdauernde *ὑπερέχων* nicht durch *ὑπερσχεῖν* ausgeschlossen ist. Nimmt man aber, wie Einige gethan haben, *τοὺς ὑπερέχοντας*, im Präsens, für die jetzigen Gewalthaber, und *κρατεῖν* für die fortdauernde Regierung, wie Droysen übersetzt: Es sei durch List nur sicher der jetzt Gewalt'gen Reich: so passt hierzu das *χρείη* des Originales nicht recht. Denn dieser Ausdruck deutet auf das, was nach der Bestimmung des Schicksals geschehen müsse. Vom Schicksal bestimmt war aber nur der Sieg des Klügeren, sei es, dass die gegenwärtigen Herrscher die Klügeren wären, sei es, dass Zeus es wäre. Die Uebersetzung verdeckt dies freilich. Uebersetzt man aber: es sei vom Schicksal bestimmt, dass die jetzt Gewaltigen sich ihr Reich durch Klugheit sichern sollten oder würden, so ist die Unrichtigkeit klar.

V. 235. Für *ἐξερυσάμην* haben viele Handschriften *ἐξελυσάμην*, was Reisig vorzog, obgleich er die Zulässigkeit der andern Lesart, für *ἐξερῦσάμην*, nicht in Abrede stellte. Da die handschriftlichen Auctoritäten auf beiden Seiten etwa gleich stehn dürften, so kann die Entscheidung nur von der Angemessenheit der Bedeutung abhängen: und hier ist, da *λύσθαι* oder *ἐκλύσθαι* wohl nur von der Befreiung aus einem Uebel, was Einen schon betroffen hat, nicht aber von der Rettung vor einem erst bevorstehenden gesagt werden kann, *ἐξερυσάμην* das angemessenere. *Τῶνδε σ'ἐκλῦσαι πόνων* sagt Okeanos v. 327. ganz richtig, da von Erlösung aus den vorhandenen Qualen die Rede ist, wie *Hesiod. theog.* v. 528., *καὶ ἐλύσατο δυσφροσυνάων*, vom Herakles, der den Prometheus von seinem Leide befreite. Umgekehrt vom Hektor, der Ilios vor dem Erliegen und dem Untergang rettete, konnte Homer nicht sagen *οἷος γὰρ ἐλύσατο* od. *ἐλύσατο Ἴλιον Ἕκτωρ*, sondern nur *ἐρύσατο* war das rechte Wort, *Il.* VI., 403.

V. 255. Die Gründe, weswegen ich die Verse so wie geschehen ist unter die Personen vertheilt habe, findet man bei Welcker *Tril.* S. 62 und bes. Nachtr. zur *Tril.* S. 69.

V. 264. Dass die handschriftliche Lesart *τοὺς κακῶς πράσσοντας, ἐγὼ* — falsch sei, darüber kann kein Zweifel stattfinden: ob aber die von mir aufgenommene Verbesserung Stanley's und Heath's, oder

ob Reisig's Vorschlag, der ἐγὼ δέ in αὐτὸς verändert, wofür jenes als Glossen in den Text gekommen sei, so dass also herzustellen sei τοὺς κακῶς πράσσοντας· αὐτὸς ταῦτα πάντ' ἠπιστάμην — den Vorzug verdiene, ist schwer zu entscheiden.

V. 302. Das ἦ der *vulgata* in ἤ zu verwandeln war allerdings nicht unbedingt nothwendig; aber die Rede schien durch diese leichte Aenderung an Lebendigkeit und Natürlichkeit zu gewinnen, so dass ich kein Bedenken getragen habe sie vorzunehmen. Vgl. die Anm. zu *Isaeus* p. 246.

V. 314. Der Strafe Grimm, d. h. der Grimm, der sich in den dir auferlegten Leiden ausspricht, wie v. 439. meiner Gaben grosse Gunst, εὔνοιαν ἣ δέδωκαν, für die Gunst, die sich in meinen Gaben ausspricht. Es bedarf also der Aenderung nicht, die Döderlein dreimal vorgeschlagen hat, in den Lat. *Etym.* u. *Syn.* II. p. 82, in einem akad. Progr. v. 1836 und in den jüngst erschienenen Reden u. Aufs. p. 393, ὄγλον für χόλον. Auch die Scholien erkennen χόλον an, obgleich der eine Scholiast es verkehrt versteht von dem Zorn des Prometheus über seine Strafe, τὴν λύπην τῶν νῦν δυστυχιῶν.

V. 348. Mit Recht haben Elmsley, Blomfield, Lachmann, *de mens. trag.* p. 20 und Klausen, *theol.* p. 145 geurtheilt, dass die folgenden sechsundzwanzig Verse, bis 373, nicht dem Okeanos, dem sie in den Handschriften gegeben werden, sondern dem Prometheus gehören. Zunächst ist schon die Verbindung von v. 348. mit 346. 7. von der Art, dass eine Vertheilung der Rede an verschiedene Personen ganz unstatthaft erscheinen muss. Das οὐ δῆτα wiederholt ja nur das eben gesagte οὐ θέλοιμ' ἄν —, und das folgende ἐπεί με — giebt nun die weitere Begründung dafür an. Ich will nicht, sagt Prometheus, dass noch mehrere mit mir leiden: denn schon die Leiden des Atlas und des Typhon sind mir schmerzlich genug. Sodann wenn Atlas so schlechtweg der Bruder genannt wird, so ist es natürlich an den Bruder des Redenden, nicht an den des Angeredeten zu denken. Atlas war aber des Prometheus, nicht des Okeanos Bruder. Denn dem Aeschylus die Vorstellung zuzuschreiben, die *Diodor.* III., 60 in seiner Euhemeristischen Erzählung vorträgt, wo Atlas allerdings ein Sohn des Uranos, also ein Bruder des Kronos und des Okeanos ist, kann keinem Verständigen einfallen. Endlich ist unverkennbar, dass die Rede, wenn Okeanos der Redende wäre, mit v. 373. nicht schicklich schliessen, und die Antwort des Prometheus mit v. 374. nicht schicklich beginnen würde, weshalb denn auch Reisig hier eine Lücke annahm, Bothe aber v. 374. 5. noch dem Okeanos beilegt, und den Prometheus erst mit 376. antworten lässt, was schwerlich ein Anderer wollen wird. —

Der Grund aber, weswegen nicht die ganze Rede dem Prometheus zugehören könne, soll darin liegen, dass dieser dann ja durch die Missbilligung, die er über den Typhon ausspricht, zugleich auch sich selbst schelten würde. Jene Missbilligung indessen scheint mir keineswegs ein sittlicher Tadel der Empörung gegen den Zeus zu sein, sondern vielmehr nur die Unzufriedenheit damit auszusprechen, dass Typhon nicht stark genug gewesen sei, um den Kampf siegreich durchzuführen, sondern sich mehr vermessen habe, als er vermochte. Als Feind des Zeus aber erregt er die Sympathie des Prometheus ebensosehr als Atlas, trotz dem dass er nichts als ein wildes Ungethüm ist. Was Reisig hinzufügt: *nec animi ista commotio nisi in Oceano misericordia tacto satis intelligeretur, nec fervens adeo et imaginibus redundans orationis genus, maxime a v.* 367., *in Prometheum conveniret, cui jam non est otium aliena mala lamentandi:* das darf man wohl ohne Weiteres auf sich beruhen lassen.

V. 351. Dass ὤμοις, wie hier alle Handschriften haben — nur eine Pariser hat ὠμοιαν (od. ὤμοιαν?) — für das bei Robortello erhaltene ὤμων, eine Aenderung der Abschreiber sei, ist ohne Zweifel weit wahrscheinlicher, als das Gegentheil. Deswegen hat auch Reisig mit Recht ὤμων vorgezogen. Nun stellt auch χιον' im vorhergehenden Verse sich deutlicher als Dual heraus, was es doch sicherlich wohl sein soll. Denn χιων, als Apposition zu Atlas, zu lesen, wie ebenfalls die Robortellische Ausgabe hat, und Létronne, *Essai sur les idées cosmographiques, qui se rattachent au nom d'Atlas*, in den *Annali dell' instit. di corrisp. archeol. Vol.* II. p. 163, Schneidewin zu *Ibyc.* p. 117, Nitzsch zur Odyssee I. p. 18 billigen, ist kein Grund vorhanden. Vgl. R. Rochette, *Mémoire sur Atlas* (Paris, 1835) p. 19 u. Hermann, *Opusc.* VII. p. 254. — Uebrigens wird von den Säulen, die Atlas mit seinen Schultern stützt, eigentlich nur der Himmel getragen, wie denn auch unten v. 422. Aeschylus in Uebereinstimmung mit Hesiod *Theog.* v. 517. den Atlas nur das Himmelsgewölbe tragen lässt: dennoch können sie Säulen des Himmels und der Erde heissen, weil sie beide auseinander halten, ἀμφὶς ἔχουσιν (*Hom. Od.* I., 55, Buttmann, *Lexil.* II. p. 219), und bevor Atlas zu ihrem Träger gemacht wurde, auch auf der Erde standen und von ihr getragen wurden. Sie gehörten also dem Himmel und der Erde gemeinschaftlich an. Bei Hesiod ist von Säulen gar nicht die Rede, sondern er trägt den Himmel nur κεφαλῇ τε καὶ ἀκαμάτοισι χέρεσσιν, d. h. das Gewölbe ruht ihm unmittelbar auf dem Kopfe, und beide Hände hat er zur Erleichterung des Kopfes emporgestreckt, wie ihn auch einige alte Bildwerke darstel-

len, z. B. bei *Micali tav.* XXXVI. u. *Bullet. dell' instit. di corr. arch.* 1834 p. 165. Bei Homer aber a. a. O., wo zuerst der Säulen Erwähnung geschieht, ist ἔχει wohl schwerlich weder für φυλάσσει zu nehmen, mit den Scholien zu dieser Stelle und zur *Theog.* v. 746., noch mit Hermann a. a. O. p. 253 für dahin gelangt sein, erreicht haben. Der Säulen brauchen auch hier nicht mehr als zwei gedacht zu werden, und diese hält oder trägt Atlas. Mit welchem Rechte Spätere ihn auch die Erde tragen lassen, werden wir unten zu v. 420. zu untersuchen haben.

V. 355. Hier musste die *Vulgata* beibehalten werden, obgleich sie offenbar falsch ist, weil keine einigermassen sichere Verbesserung zu finden war. Dindorf hat freilich πᾶσιν ὃς ἀντέστη θεοῖς aufgenommen, aber sehr mit Unrecht, wie Bergk in der Zeitschr. f. d. Alterth. Wiss. 1835 p. 946 hinlänglich gezeigt hat. Bei Eunapius p. 93, wo gelesen wird, ὡς εἰ Καλλίμαχον Ὁμήρῳ τις ἀνασήσειεν, emendirt Hecker, *Comment. Callimach.* p. 193 richtig ἀντισήσειεν, und sein Recensent Schneidewin in der *Jen. ALZ.* 1843 p. 494 hätte die *vulgata* nicht in Schutz nehmen sollen. — Lobeck's Conjectur πᾶσιν ὃς προὔστη θεοῖς, die Reisig nicht zu missbilligen scheint, ist von dem Urheber selbst, zu *S. Ajax.* p. 355 mit Recht zurückgenommen worden. Naeke, *Opusc.* I. p. 175 nimmt vor ἀντέστη eine Lücke an.

V. 356. Das von mir aufgenommene συρίζων φόβον bieten mehrere Handschriften, unter ihnen die Mediceische. Die *vulgata* φόνον könnte kräftiger scheinen, ist aber meines Erachtens weniger passend, weil Typhon nicht gegen sterbliche Wesen, denen der Tod drohen konnte, sondern gegen Götter kämpfte. Als Variante wird φόβον auch von einem Scholiasten zu v. 354. erwähnt. Ebenso variiren die Handschriften unter v. 1070., wo τεύχουσα φόνον von Abresch *haud absurdum*, von Wellauer aber mit Recht *contra sensum* gefunden wird.

V. 384. Nicht unwahrscheinlich vermuthet Reisig wegen der gestörten Ebenmässigkeit zwischen Frage und Antwort, dass vor diesem Verse einer, etwa mit ὁρῶ anfangend, ausgefallen sei. — Im folgenden Verse bieten die meisten und besten Handschriften den Dativ, τῇδε τῇ νόσῳ, wofür der gewöhnlichere Accusativ sich in andern findet. Ueber jenen vgl. Lobeck, *Paralip. gr. gr.* p. 324 ff. Auch bei *Soph. Trach.* 545 steht, ohne Variante: νοσοῦντι κείνῳ πολλὰ τῇδε τῇ νόσῳ.

V. 398. Für ein Stasimon wird der folgende Chorgesang ausdrücklich erklärt von den Scholiasten zu dieser Stelle und oben zu v. 271., ferner zu Aristoph. Fröschen v. 1314. und Wespen v. 270. Das Mass der ersten Strophe ist Ionisch, ähnlich dem der Parodos:

obwohl Mehrere auch hier Choriamben zu finden gemeint haben. — Im zweiten Verse verstösst das in allen Handschriften nach δαιρυσίστακτον eingeschobene δ' gegen das Metrum, und Hermann hat deswegen *Elem. d. metr.* p. 494 δαιρυσιστακτὶ δ' vorgeschlagen. Ich halte es für wahrscheinlicher, dass die Conjunction nur von den Correctoren herrühre, denen das Asyndeton anstössig war, wie es allerdings auch ist, wenn man die ganze Strophe von denselben Personen, sei es dem ganzen Chor, sei es einer Abtheilung des Chors, gesungen denkt. Aber dieser Anstoss wird beseitigt, wenn man annimmt, dass die Verse unter mehrere Sänger vertheilt waren, etwa der erste Vers von der ersten Stimme des einen Halbchors, dann von δαιρυσίστακτον bis παγαῖς von zwei, und der Rest der Strophe von drei Stimmen gesungen wurde. Doch sind dergleichen Vermuthungen freilich immer sehr unsicher. Dass indessen die Ionischen Verse in der Regel nicht von ganzen Chören gesungen, sondern unter mehrere Personen vertheilt worden seien, ist wohl anerkannt. Vgl. Hermann, Vorr. zu *Eurip. Suppl.* p. XVIII. und *Elem. d. metr.* p. 729. — Ῥαδινῶν, was die meisten und besten Handschriften bieten, nicht ῥαδινόν, wird auch von den Scholiasten allein anerkannt. Vgl. Arnault in den *Miscell. obss.* IV., 447. Schneidewin zu *Ibyk.* p. 118.

V. 403. Der Sinn der folgenden Verse wird ein ganz verschiedener, je nachdem man δέ hinter Ζεύς zusetzt oder weglässt. Es findet sich aber dieses δέ nur in der Robortellischen Ausgabe: keine Handschrift erkennt es an; Eine hat γὰρ dafür. Misst man die Verse als Ionische, so liegt offenbar eine gewisse Härte darin, wenn das einen neuen Satz beginnende Subjekt, und zwar in einer Stellung, wo es nothwendig durch den Ton hervorgehoben werden müsste, so ans Ende der Reihe gestellt ist. Viel besser schliesst sich das Ganze zu Einem Satze zusammen, wo denn der Hauptton auf ἀμέγαρτα fällt, und die Construction ist, Ζεὺς γὰρ ἀμέγαρτα τάδε κρατύνων, ὑπερήφανον ἀχμὰν τοῖς πάρος θεοῖς ἐνδικίνησεν. — Ἀμέγαρτα ist mit ähnlicher Litotes gesagt, wie ἄζηλον v. 143. So πόνος ἀμέγαρτος und Aehnliches bei Homer, worüber Buttm. *Lexil.* I. S. 261 handelt. Ueber τάδε vgl. zu v. 51. Dass die Uebersetzung die Einheit des Satzes in zwei Glieder zerlegt, und nicht ganz wortgetreu ist, wird wohl keiner Rechtfertigung bedürfen.

V. 406. Die Lücke, die ich mit den Meisten nach ἀρχαιοπρεπῆ, nicht mit Reisig nach μεγαλοσχήμονα angenommen habe, enthielt ohne Zweifel ein *verbum finitum*, zu welchem χώρα das Subjekt war, auf welches sich denn auch das Participium στένουσα bezog. Liest man indessen στένουσι, wie mehrere Handschriften haben, so muss

man annehmen, dass ein Subjectsnomen im Plural ausgefallen sei, etwa ein Volksname, wie Hermann meint, *Opusc.* I. p. 113, oder ein Wort allgemeinerer Bedeutung, wie z. B. θνητογενεῖς, was dem Verse vollkommen gemäss sein würde, doch wegen des folgenden θνητοί nicht eben wahrscheinlich ist.

V. 414. Der Name Ἀραβίας erregt zunächst einen metrischen Anstoss, weil es nicht glaublich ist, dass Aeschylus hier den Tribrachys statt des Trochäus der Strophe gesetzt haben sollte, sodann einen geographischen, weil Arabien mitten zwischen den kolchischen Amazonen, den Skythischen Anwohnern der Mäotis und den Kaukasischen Völkern befremden muss. Man hat deswegen verschiedene Aenderungen vorgeschlagen, von denen indessen keine viel Wahrscheinlichkeit hat. Und was das Versmass betrifft, so ist wenigstens nicht unglaublich, dass Aeschylus das Wort dreisylbig, mit Synizese des ια (vgl. Reisig zu *Soph. Oed. Col.* p. 366) und Dehnung der ersten Sylbe gebraucht habe, worauf auch die Schreibung Ἀῤῥαβίας in einigen Handschriften deutet. So hat *Nonnus. Dionys.* XVII., 392, Ἀῤῥαβίης ἐπὶ πέζαν. XX., 146, Ἀῤῥαβίης ἐπίβασιν. 187, Ἀῤῥαβίης μεθέοντα. 237, Ἀῤῥαβίη φλόξ. u. ähnliches öfter. Vgl. Burmann zu *Propert.* p. 282. Was aber den geographischen Anstoss anbelangt, so dürfte dieser nicht so gross sein bei einem Dichter, der sich um strenge Genauigkeit nicht ängstlich zu bekümmern brauchte, zumal wenn man bedenkt, dass auch Spätere den Namen Arabien noch mitunter in sehr weiter Ausdehnung gebrauchen, und Servius z. B. zu *Virg. Aen.* IV., 367 Hyrkanien zu Arabien rechnet. Vgl. Voss, alte Weltk. in der *Jen. ALZ.* 1804, II. S. XVIII. — Boissonnade's Einfall (zu *Philostr. Br.* p. 138), Ἀβαρίας zu lesen, mag hier nur seiner Drolligkeit wegen erwähnt werden.

V. 418. Die erste Hälfte des Epodos bietet mehrfache Schwierigkeiten dar. Ob meine Versabtheilung, die mir wenigstens leicht und fasslich scheint, den gründlichen Metrikern zusagen werde, muss ich erwarten, und werde ihnen für bessere Belehrung dankbar sein. Was Dindorf gegeben hat, schien mir nicht annehmlich. Er schreibt θεὸν Ἄτλαν, ὃς αἰὲν —: doch θεόν hat sehr geringe Auctorität für sich, und Ἄτλαν in der That gar keine. Denn obgleich es sich in der *Aldina* findet, so folgt doch hier δ' darauf, und ebenso las auch der zweite Scholiast in seinem Exemplare, der deswegen den Titan zu einer vom Atlas verschiedenen Person, nämlich zum Typhon macht. Doch fühlt er auch selbst das Unwahrscheinliche dieser Erklärung, und setzt darum hinzu: ἢ τὸ Τιτᾶνα μὴ ἐκληπτέον ὡς τὸν Τυφῶνα, ἀλλὰ συναπτέον πρὸς τὸν Ἄτλαντα, καὶ οὕτως οὐκ ἂν τὸ δ' ἀντὶ τοῦ τι εἴποις, ἀλλ' Ἄτλαντα. Man sieht also, dass Ἄτλαν δ' blos

auf einer falschen Abtheilung beruht, das δ aber fest steht. — Die Epische Form ὑπείροχον für ὑπέροχον haben, soviel ich weiss, alle Handschriften und alte Ausgaben, und ich habe deswegen Bedenken getragen es zu ändern, obgleich auch ὑπέροχον einen unanstössigen Vers gegeben haben würde. — Das ὑπείροχον σθένος kann nur auf die Kraft des Atlas, nicht aber, wie Manche gemeint haben, auf die gewaltige Last des Himmels bezogen werden: wenigstens glaube ich nicht, dass demjenigen, was bloss durch sein Gewicht drückt und beschwert, ein σθένος zukomme, da dies Wort vielmehr nur für eine lebendige, sich anstrengende, sei es treibende und bewegende, sei es widerstehende und aushaltende Kraft, zu passen scheint. Dies erkannte auch Schütz an, in einer im J. 1781 geschriebenen akademischen Abhandlung; und ebenso, dass das Adjectiv κραταιόν, welches die Handschriften hier bieten, unmöglich als ein Epitheton zu κόλον, mit dem das andere Epitheton desselben, οὐράνιον, durch die Copula τε verbunden sei, angesehen werden dürfe, wie es Stanley gethan hatte, welcher übersetzt, *firmum et coelestem polum*. Aber auch mit σθένος kann κραταιόν nicht verbunden werden, theils weil es nach dem vorhergegangenen ὑπείροχον sehr bedeutungslos sein würde, theils aber, weil nun, sobald σθένος, wie es geschehen muss, von der Kraft des Atlas verstanden wird, statt des müssigen Epitheton vielmehr ein Verbum verlangt wird, wovon σθένος ὑπείροχον abhänge. Ein solches nun glaubte Schütz durch eine leichte Aenderung des κραταιόν in κραταιῶν zu gewinnen, was, wie ich aus Wellauer's Anmerkung sehe, auch Voss, in den *curis critt.* p. 6, angenommen hat. Indessen hat dies Verbum, soviel mir bekannt ist, durchaus keine classische Auctorität, und es dürfte daher, sobald man einmal die Nothwendigkeit eines Verbi hier anerkennt, was man, wie mir scheint, nicht umhin kann zu thun, entweder das von Hermann in der 1803 geschr. Abhandlung *de differ. prosae et poet. or., Opusc.* I. p. 114, vorgeschlagene καρταίνων, oder, da auch dies sich nicht sicher belegen lässt, καρτύνων vorzuziehen sein, und ich habe, da es mir bei der gegenwärtigen Arbeit nur darauf ankam, den Text so zu geben, wie er meiner Uebersetzung zum Grunde liegt, kein Bedenken getragen dies hinzuzusetzen. Aus derselben Ursache habe ich auch φέρων vor ὑποστενάζει eingeschoben, da wenigstens das von Schütz a. a. O. vorgeschlagene νωτίσας ὑποστενάζει für νώτοις ὑποστ. mir wenig Wahrscheinlichkeit zu haben schien, und νωτίζειν in der von Hesychius angegebenen Bedeutung τῷ νώτῳ δχθοφορεῖν wohl schwerlich der edleren Sprache angehörte, sondern, ähnlich dem deutschen aufschultern, ein Ausdruck niederer Sphäre war, um gar nicht davon zu reden, dass Hesychius auch nicht einmal das Activum,

sondern nur das Medium in dieser Bedeutung anerkennt, und in der That auch nur dieses, nicht jenes, für dieselbe geeignet scheinen dürfte. Hermann dagegen wollte nur ὑποστωάζω in ὑποστεγάζω verwandelt wissen, in dem Sinne von ὑποβαστάζω, was sich in der Robortellischen Ausgabe findet: die Structur, Ἄτλαντ', ὃς ὑπέροχον σθένος καρταίνων (od. καρτύνων) οὐρανόν τε πολον ὑποστεγάζει, würde dann zu der nicht eben seltenen Gattung von Anakoluthie gehören, die ein Participium mit einem *verbo finito* durch die Copula verbindet, wo entweder diese fehlen und das Partic. sich dem Verbo unmittelbar anschliessen, oder auch anstatt des Partic. ebenfalls ein Verb. finit. stehn sollte. Beispiele dieser Art, namentlich einige Aeschyleische, hat Hermann selbst gegeben zu *Viger* p. 753 (772), und andere sind von Andern nachgetragen (vgl. die Nachweisungen bei Mätzner zu *Lykurg* p. 108), so dass, wenn auch manche derselben nur auf unrichtiger Interpretation beruhen, wie Döderlein *Lectt. Hom. spec.* 2. p. 9 gezeigt hat, doch die Anakoluthie an sich nichts weniger als unerhört ist, und auch an unserer Stelle, wo das τε in allen Handschriften steht, uns Nichts verbietet, sie glaublich zu finden. Ebensowenig lässt sich bezweifeln, dass ὑποστεγάζειν in dem Sinne von ὑποβαστάζειν habe gebraucht werden können. *Suid.* u. d. W. στέγει sagt: στεγόντων, βασταζόντων. Ἰώσηπος· οἶκος ἦν δύο κιόνων στεγόντων αὐτοῦ τὸν ὄροφον: Hesychius erklärt στέγει u. a. durch βαστάζει, ὑπομένει: und *Diodor* III., 33 bedient sich des Ausdrucks von dem Eise, welche die darauf Gehenden trägt: στέγει δ κρύσταλλος διαβάσιμα στρατιωτῶν. Ursprünglich bezeichnete der Ausdruck wohl nur ein solches Tragen, welches zugleich ein Zusammenhalten ist, ein Verhindern des Auseinanderfallens der verschiedenen Stücke, aus denen ein Ganzes besteht, wie denn auch nach Hesychius στεγανώματα τὰ ἐν τοῖς τοίχοις die sogenannten σύνδεσμοι sind; und man könnte deswegen meinen, στέγειν oder στεγάζειν könne wohl von der Stütze eines aus mehreren Stücken zusammengesetzten Bauwerkes, aber nicht von der des aus einer einzigen ungetheilten Masse bestehenden Himmelsgewölbes gebraucht werden, wie denn in der That diese Meinung allein mich abgehalten hat, Hermanns Emendation in den Text zu setzen. Indessen ist es doch keineswegs unglaublich, dass nicht der Sprachgebrauch bisweilen den Ausdruck auch über die ursprüngliche Bedeutung hinaus angewendet haben sollte; und für unsere Stelle von entscheidendem Gewicht ist wohl das früher von mir übersehene Fragment des Aeschylus bei *Athen.* XI. p. 491 a. (No. 285.), wo nach Heath's unzweifelhafter Verbesserung die Arbeit des Atlas ein ἄθλος οὐρανοστηγής genannt wird. Ich halte deswegen jetzt ὑποστεγάζω für gewiss, und nehme

die frühere Ansicht, nach welcher ich den Text constituirt habe, zurück.

Indem ich nun hiemit mich im Wesentlichen Hermanns ehemaligen Urtheile über die vorliegende Stelle anschliesse, bin ich dadurch in die Nothwendigkeit versetzt, dasjenige, was ebenderselbe später, in der Abhandlung *de Atlante*, *Opusc. tom.* VII., als wahrscheinlichere Emendation empfohlen hat, bekämpfen zu müssen. Ὑποστηγάζει freilich billigt Hermann auch hier noch; für κραταιόν aber soll nicht mehr καρταίνων, sondern entweder τὸν γάϊον oder καταγάϊον gelesen werden, so dass also Atlas als Träger der Erde und des Himmels zugleich bezeichnet werde. τὸν γαῖον hielt auch Wellauer *Lex. Aesch.* II. p. 304 für das richtige; ebenso Meineke, und vielleicht noch Andere, deren ich mich jetzt nicht bestimmt erinnere: und Schütz, obgleich er die Stelle anders emendirt wissen will, macht doch ebenfalls durch seine Emendation den Atlas zum Träger des Erd- und des Himmelspols, da er vorschlägt,

ὃς ἀεὶν ὑπέροχον χθονός
κατερείδων οὐράνιον τε πόλον
νώτοις ὑποστενάζει.

Ich muss nun gestehen, dass mir eine solche Vorstellung vom Atlas für den Aeschylus und sein Zeitalter vollkommen unglaublich scheint. Spätere allerdings, die Alles und Jedes in der Mythologie durch allegorisirende Deutungen mit ihren wissenschaftlichen Ansichten in Uebereinstimmung zu bringen versuchten, deuteten den Atlas als eine Allegorie der Weltachse, und so ist er z. B. bei Hesychius ἡ διοῦσα εὐθεῖα ἕως τῶν πόλων, bei Eustathius zur Odyssee, p. 1389, 63, ὁ νοητὸς ἄξων ἀπὸ πόλου εἰς πόλον, und in den Scholien zu unserer Stelle, ὁ ἄξων, διαχρίνων τὸ ὑπὸ γῆς ἡμισφαίριον, — — κίονες δὲ, οὓς ὁ ἄξων οὗτος κατέχει, ὁ βόρειος πόλος ἐστὶ καὶ ὁ νότιος. Hiernach ist also Atlas die Weltachse von einem Pole bis zum andern, welche die beiden Hemisphären der Himmelskugel, die nördliche oberhalb, die südliche unterhalb der Erde, gleichsam auseinanderhält, und die Säulen sind nun die auf beiden Seiten von den Himmelspolen auf die entsprechenden Erdpole hinreichenden Linien, die der Scholiast selbst Pole nennt. Wie nun mit solcher Deutung das Bild eines den Himmel oder die Himmelssäulen auf seinen Schultern tragenden Riesen bestehen könne, darum bekümmerte man sich nicht. Es ist aber klar, dass es damit gar nicht bestehen könne; und ebenso klar ist es, dass, auch wenn man jene Deutung von der Weltachse fallen lässt, und den Atlas bloss als Träger des Weltalls, d. h. des Himmels und der Erde nimmt, dieser Träger dann nothwendig nicht selbst als auf der Erde stehend, also von ihr getragen, vorgestellt

werden könne, sondern dass ein Platz für ihn ausserhalb des Weltraums gesucht werden müsse. Dies erkennt auch Létronne an, in der oben zu v. 351. citirten Abhandlung, und es ist mir vollkommen unbegreiflich, wie Hermann, *de Atl.* p. 254, sogar von der Weltachse sagen könne: *ea linea quoniam et per coelum et per terram transit, recte et sine repugnantia Atlantis in terra stantis humeros premere iisque torqueri videbatur.* Wenn Atlas auf der Erde steht, so ist es platterdings unmöglich, dass er zugleich die Erdachse auf den Schultern haben und die ihn tragende Erde doch auch selbst wiederum tragen könne; er kann vielmehr dann nur den Himmel, das über der Erde befindliche Gewölbe, tragen, und will man ihn nun die Achse des Himmels stützen lassen, so muss er nothwendig dort stehen, wo die Himmelsachse die Erde trifft, also entweder am Nordpol oder am Südpol der Erde. Dann kann man ihn immerhin auch als eine Personification dieser Achse selbst nehmen, wie *Arist. de mot. an.* c. 3. Vol. I. p. 699 a. Bekk. sagt: *οἱ δὲ μυθικῶς τὸν Ἄτλαντα ποιοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς ἔχοντα τοὺς πόδας, δόξαιεν ἂν ἀπὸ διανοίας εἰρηκέναι τὸν μῦθον, ὡς τοῦτον ὥσπερ διάμετρον ὄντα καὶ στρέφοντα τὸν οὐρανὸν περὶ τοὺς πόλους· τοῦτο δ' ἂν συμβαίνοι κατὰ λόγον διὰ τὸ τὴν γῆν μένειν.* Gerhard, in der Abh. über Archemoros und die Hesperiden S. 34, wo er sich bemüht, den Atlas als Träger nicht bloss des Himmels, sondern auch der Erde zu erweisen, weist ihm deswegen seine Stelle unterhalb der Erde an „in der Tiefe des Meeres, in den Wurzeln der Erde, unter denen beiden der Tartarus, das Gefängniss der Titanen, beginnt.“ Die Verse eines unbekannten Dichters bei dem Schol. zu Aesch. Prom. v. 418.: *μῦθος παλαιὸς ὡς Ἄτλας νώτοις φέρει τὸν οὐρανὸν κάτωθεν ἐκ γῆς ἀνέχων*, deutet er deswegen so, dass es heisse: von unten aus der Erde hervorragend, mit den Füssen aber nicht auf ihr, sondern in jenem eben bezeichneten unterirdischen Raume stehend; und auch in der Aristotelischen Stelle will er *ὑπὸ τῆς γῆς* für *ἐπὶ τῆς γῆς* gelesen wissen, offenbar nicht nur ohne Noth, sondern auch ganz gegen den Sinn des Schriftstellers, der die Erde als den festen Ort bezeichnet, auf welchem stehend Atlas das Himmelsgewölbe um seine Achse drehe. Was aber jene beiden Verse betrifft, so wird sich die Unzulässigkeit jener Deutung klar ergeben, sobald wir die ganze Stelle im Zusammenhange betrachten. Es ist nämlich ein aus acht Versen bestehendes Stück eines Byzantinischen Lehrgedichts: die Verse sind politische Choliamben, von der Art, die an den übrigen Stellen sich von strenger Berücksichtigung des Accentes sowohl als der Quantität entbindet, an der letzten Stelle aber

lich. Er folgte vielmehr gewiss der alten Vorstellung von einer Erdscheibe mit darüber gewölbter Himmelskugel, die bekanntlich auch lange nachher noch von den Dichtern und im Volksglauben festgehalten wurde. Auch findet sich πόλος bei allen älteren Schriftstellern immer nur vom Himmel, nicht von der Erde gesagt. Jener, sagt Peisthetäros bei Aristophanes, Vög. 182, heisst πόλος, ὅτι πολεῖται καὶ διέρχεται πάντα: und der Scholiast bemerkt dazu: πόλον γὰρ οἱ παλαιοὶ οὐχ, ὡς οἱ νεώτεροι, σημεῖόν τι (einen Punkt) καὶ πέρας ἄξονος, ἀλλὰ τὸ περιέχον ἅπαν. Εὐριπίδης Περιθῳ· καὶ τὸν Ἄτλάντειον φρουρῶν πόλον, ὡς αὐτοῦ τε περιπολουμένου καὶ δι' αὐτοῦ πάντων ἐρχομένων. Die Erde und der Polos werden einander entgegengesetzt im Axiochos p. 371 b.: τῆς μὲν γῆς ἐχούσης τὰ μέσα τοῦ κόσμου, τοῦ δὲ πόλου ὄντος σφαιροειδοῦς, d. h. τοῦ οὐρανοῦ, und im Orphischen Hymnus, No. 83., 7. wird Okeanos angerufen als τέρμα φίλον γαίης, ἀρχὴ πόλου d. h. wieder οὐρανοῦ, der Erde Umgrenzung, des Polos oder Himmels Beginn. Ebenso, wenn bei *Apollodor*. II., 5, 11, 13 u. 14 Atlas den Polos trägt, so ist auch dies soviel als den Himmel, wie 1, 2, 3 steht. Stellen dagegen, wo die Erde Polos genannt, oder ihr ein Polos zugeschrieben würde, wird man bei älteren Schriftstellern vergebens suchen, während das Wort auch bei den Spätesten noch ganz gewöhnlich ohne weiteren Zusatz für den Himmel gebraucht wird, z. B. *Nonn. Dionys.* I., 145 vgl. 240, 241, 177, II., 163, 349, 703 und sonst häufig, und mit Beziehung auf den himmeltragenden Atlas III., 353, II., 268: und wenn von Gerhard in der angef. Schrift S. 40 R. Rochette getadelt wird, dass er in dem Verse des Alexis bei *Athen*. II. p. 60 A., wo eine tiefe halbkugelförmige Schüssel vergleichungsweise τὸ τοῦ πόλου τοῦ πάντος ἡμισφαίριον genannt wird, nicht an „einen zwiefachen Erd- und Himmelsinhalt", sondern lediglich an die Halbkugel des Himmels gedacht habe, so weiss man in der That nicht, was man zu solchem Tadel sagen solle.

Das Vorstehende dürfte genügen, um unsere Stelle vor den ihr zugedachten Emendationen χθονὸς πόλον oder γαῖον πόλον zu schützen: ich erlaube mir indessen bei dieser Gelegenheit auch über die andere, den Aeschylus freilich nun weiter nicht berührende Frage, meine Ansicht auszusprechen, ob nicht doch von Andern theils Dichtern theils Künstlern Atlas, in Folge der oben besprochenen Deutung als Personification der Weltachse, den Himmel und die Erde zugleich tragend dargestellt worden sei. Wenn wirklich Künstler dies unternommen haben sollten, so ist klar, dass sie bloss eine symbolische Darstellung zu geben beabsichtigen konnten, wobei die Frage, auf welcher Unterlage stehend Atlas gedacht werden könne, nicht wei-

τὴν γῆν καὶ τὸν οὐρανὸν βαστάζων; und eben daraus ist es zu erklären, wenn Plutarch, *de facie in orbe Lun.* c. 6., die Aeschyleischen Verse 350., 351. so deutet, als ob die Säulen, welche Atlas trägt, als Stützen auch für die Erde zu denken seien. Wenn *Diodor.* IV., 27 den Atlas *τὸν κόσμον ὅλον* tragen lässt, so ist bekannt, dass *κόσμος* nicht selten den Himmel, im Gegensatz gegen die Erde bedeutet, wie z. B. bei *Isocr. Panegyr.* p. 78 C.: *γῆς ἁπάσης τῆς ὑπὸ τῷ κόσμῳ κειμένης,* und wie *mundus* bei den Römern, weswegen denn auch bei *Vitruv* IV., 7 (10), 6 *Atlas sustinens mundum* nur der Himmelsträger ist. Was die Dichter betrifft, so habe ich jetzt, bei dieser nur gelegentlichen Besprechung des Gegenstandes, nicht Zeit, die Stellen, in denen des Atlas Erwähnung geschieht, vollständig zu durchmustern; unter denen aber, die mir vorliegen, ist keine, die ihn als Träger des Weltalls, also auch der Erde darstellte. Namentlich darf die Virgilische, *Aen.* IV., 481, nicht so gedeutet werden. Es heisst hier,

Ultimus Aethiopum locus est, ubi maximus Atlas
Axem humero torquet stellis fulgentibus aptum.

Atlas steht also auch hier auf der Erde, bei den westlichen Aethiopen, und kann folglich die Erde nicht tragen: *axis* aber bedeutet nicht, wie Hermann a. a. O. S. 254 will, die dem Himmel und der Erde gemeinsame Weltachse, sondern nach einer bei den Dichtern häufig genug vorkommenden Anwendung, ebenso wie *πόλος,* Nichts als den Himmel, wie es auch deutlich in der andern Stelle der Fall ist, *Aen.* VIII., 136, *maximus Atlas — aetherios humero qui sustinet axis,* wofür Andere freilich *orbis* lesen. Andere Beisp. s. bei Forcellini. Den Himmel setzt Atlas, während er ihn stützt, zugleich auch in Bewegung, indem er schiebend und drehend seine Umwälzung bewirkt. Nur den Himmel nennt auch Ennius in der von Macrob. VI., 1 angeführten Stelle, *Qui coelum versat stellis fulgentibus aptum,* und Virgil selbst *Aen.* IV., 247, *Atlantis duri, coelum qui vertice fulcit.*

V. 454. Und die Erinn'rung: nämlich insofern durch die Schreibkunst die Erinnerung gesichert und bewahrt wird. Diese Wirkung der Schreibkunst wird ganz schicklich als eine zweite Wohlthat mit jener durch die Copula verbunden aufgeführt: denn es ist zweierlei, schreiben können, und durch die Schrift die Erinnerung bewahren. Und wenn die Erinnerung, nach den Worten des Dichters, die alles schaffende Musenmutter, *ἁπάντων μουσομήτωρ ἐργάτις,* heisst, so ist eben durch diese Zusammenstellung der Ausdrücke schon dafür gesorgt, dass unter dem Allen nur solche Dinge gedacht werden können, die zum Geschäfte der Musen gehören, was die Uebersetzung

p. 101. — Reisig's Conjectur χἄμ' ἀχρὰν für καὶ μακρὰν ist nicht nur unnöthig, sondern geradezu verwerflich: und wenn er sich deswegen auf Menander beruft, wo allerdings p. 50 *Mein.*, ὀσφὺς ἀκρὰ genannt wird, so hätte er bedenken sollen, dass, wie der Zusammenhang der Stelle deutlich zeigt, dort nur in komischer Uebertreibung das blosse Steissbein genannt wird. So hat denn auch Vossen, Myth. Br. II. p. 325 der ersten Ausg. seine richtige Einsicht vor dieser, sonst freilich sehr nahe liegenden, Conjectur bewahrt. Auch die Scholien bestätigen die handschriftliche Lesart.

V. 500. Die Uebersetzung musste hier, um richtig zu sein, eine andere Form der Satzverbindung wählen, als das Original hat. Denn übersetzt man mit Voss, Nicht jetzt befördre Menschenwohl zur Ungebühr, oder mit Droysen, Nicht hilf den Menschen fürder über alles Maass, so kann der deutsche Leser darin nur eine Abmahnung finden, den Menschen jetzt nicht mehr zu helfen, die ihm nothwendig sehr überflüssig scheinen muss, da Prometheus nicht einmal sich selbst, geschweige denn den Menschen zu helfen im Stande ist. Auch steht jenes fürder gar nicht im Griechischen, und das *νῦν*, wenn man dies mit Voss beibehält, und nicht vielmehr, wie ich auf Porson's Rath mit Blomfield und Dindorf gethan habe, in das enklitische *νυν* verwandelt, gehört doch nicht zu *ὠφέλει*, sondern nur zu *ἀχήδει*. Es ist nämlich im Griechischen die Gegeneinanderstellung durch *μέν* und *δέ* eine sehr gewöhnliche Form der Satzverbindung in negativen und prohibitiven Sätzen auch da, wo die Verneinung oder das Verbot sich in der That nur auf das zweite mit *δέ* folgende Glied bezieht, vor welches das andere mit *μέν* nur des Gegensatzes wegen eingeschoben ist. Diesen Satzbau dürfen wir in solchen Fällen nicht nachbilden, wie er auch im Lateinischen nicht nachzubilden, sondern mit einem andern zu vertauschen ist, etwa *Noli, quum mortales plus iusto iuves, te ipsum negligere*, nicht aber *Noli mortales quidem iuvare, te ipsum autem negligere.* Ausser den zu Isäus p. 195 angeführten vgl. man noch Buttmann zu *Demosth. Mid.* p. 17 u. p. 99 der zweiten Ausg. — Geholfen hast giebt die Uebersetzung statt des Präsens *ὠφέλει*, welches in jener Satzform nothwendig, aber auch unanstössig war, weil Prometheus, wenn er auch jetzt nichts mehr für die Menschen thun kann, doch durch die früheren Wohlthaten ihnen fortwährend nützt.

V. 504. *Μοῖρα* habe ich, mit Schütz, als Person genommen nicht, wie die Meisten, als Appellativum, weil das Verbum *κρᾶναι*, auf ein persönliches Wirken zu deuten scheint. *Πέπρωται* als Medium, in dem Sinn „die Möra hat sich noch nicht dies also zu vollenden bestimmt", vermag ich freilich mit keinem Beispiel

statthabe. Anderes haben die Okeaniden vom Prometheus gehört: dies, was sie jetzt fragen, dürfen sie nicht mehr hören Ebenso unten, v. 757., ἦδ' οὐκ ἐτ' εὐξύμβλητος ἡ χρησμῳδία: die frühere Weissagung war verständlich: die jetzige ist es nicht mehr. Der Gebrauch, obgleich nicht selten, ist doch öfters verkannt worden.

V. 519. ff. Die schon von Stanley und Schütz verworfene Erklärung dieser Verse, nach welcher z. B. Garbitz übersetzt: *Minime Jupiter — indat animo meo vim rebellem*, hätte von Voss und Droysen nicht wieder aufgenommen werden sollen, von welchen der Erstere hat: Nimmer — lege Zeus andringenden Trotz in den Geist mir: der Andere aber: Nimmer erkühre sich Zeus' Allgewalt mein Herz zu empörendem Trotz. Dass Zeus selbst den ihm widerstrebenden Trotz in die Seele flösse, ist eine der Religiosität des Alterthums und namentlich des Aeschylus durchaus unangemessene Vorstellung; und wenn wir auch öfters den Gedanken ausgesprochen finden, dass die Götter den Sinn der Menschen bethören, so hat es doch damit eine andere Bewandtniss, worüber in der Anmerkung zur Einleitung No. 34. gesprochen ist. Auch wäre für solchen Trotz κράτος schwerlich das rechte Wort, da dies vielmehr die überwältigende oder wenigstens unbesiegte Kraft bedeutet, wie sie dem Zeus gegenüber keinem Wesen zukommen kann.

V. 522. „Die frommen Mahlzeiten, wovon die Okeaniden mit Andacht reden, scheinen keine andern, als die aus Homer bekannten der Aethiopen." Welcker, Tril. S. 37. Ich sehe keinen Grund, an diese zu denken, da die Okeaniden füglich auch für sich den obern Göttern Opfer anstellen können (S. die Anmerk. zur Einleit. No. 50.), und dann dies am natürlichsten dort thun, wo sie wohnen, d. h. am Ufer des Okeanos. Und zwar sind die, welche hier auftreten, vielmehr am Skythischen als am Aethiopischen Ufer desselben zu suchen. — Ὠκεανοῦ war mit Hermann u. Dindorf dem von Wellauer vertheidigten Ὠκεανοῖο vorzuziehn: denn weit entfernt, dass durch dies letztere das Versmass besser würde, wird es vielmehr inconcinner, indem dann die Worte ἄσβεστον πόρον, anstatt sich dem Vorhergehenden anzuschliessen, einen eignen Vers für sich bilden müssten. In der entsprechenden Stelle der Antistrophe ist nach διαχαυάμενον v. 530. eine Lücke, die beispielshalber durch ἀγνάμπτοις φρεσίν. ergänzt werden könnte.

V. 532. Die handschriftliche Lesart ist unangetastet gelassen, weil sie wenigstens dem Sinne nach untadelhaft ist, obgleich sich an ihrer Unrichtigkeit nicht zweifeln lässt. Die vorgeschlagene Verbesserung ἐν ἰδᾷ — hat wenig Wahrscheinlichkeit, da sie einen

so dürfen wir seine Meinung wohl so deuten, dass die reichen Gaben dem Bräutigam auch die Gunst der Braut gewannen, insofern sie bewiesen, welchen Werth dieser auf die Verbindung mit ihr setzte. Auch wurde wohl die Braut vom Vater mit einem Theil der ἴδνα ausgestattet; und dieser Theil war natürlich um so beträchtlicher, je grösser jene selbst waren. — Spätere lassen die ἴδνα geradezu von dem Bewerber der Geliebten selbst gegeben werden, wie z. B. *Nonnus* III., 429, IV., 39, V., 227, 576 u. sonst häufig: und auch die Grammatiker erklären grossentheils das Wort in diesem Sinne.

V. 551. Den Artikel vor πάλαναν, den einige Handschriften bieten, und den Blomfield und Dindorf aufgenommen, habe ich mit Wellauer weggelassen, theils weil er in den meisten und besten Handschriften fehlt, theils weil mir so der Rhythmus besser, d. h. der aufgeregten Stimmung der Io, und dem rhythmischen Charakter der folgenden Verse entsprechender scheint. — Im folgenden ist Dindorf wohl nur durch eine gewisse Vorliebe für apokopirte Formen bewogen worden, gegen alle Handschriften ἀλεῦ δᾶ zu schreiben. Noch weniger war irgend ein triftiger Grund vorhanden, φοβοῦμαι zu streichen, obgleich es allerdings in zwei, doch geringeren Handschriften fehlt. Es ist aber nicht wohl abzusehen, wodurch irgend ein alter Corrector bewogen worden sein könnte es einzuschwärzen, da es durchaus nicht nothwendig scheinen konnte. Denn den Accusativ τὸν μνρωπὸν βοᾶταν konnte man füglich von ἄλευε abhängig denken, und indem man dies in dem Sinne von ἀναχώρει καὶ ἔκκλινε nahm, wie es der Scholiast thut, das Ganze als eine Anrede der Io an sich selbst fassen, wo denn auch das Partic. εἰσορῶσα keinen Anstoss gab. Einige haben freilich Ἀλσιάδα gelesen und dies als ein Patronymikon angesehn: aber ich glaube doch nicht, dass durch solche Unwissende eine so allgemein in den Handschriften herrschende Lesart veranlasst sein könne. Δᾶ wird von den meisten als mundartliche Nebenform für γᾶ angesehen, und Theokrit hat in Folge dieser Meinung auch den Accusativ δᾶν gebraucht. Ich halte dies für irrig, und glaube, auch in Δημήτηρ sei viel eher Δία μήτηρ als Γῆ μήτηρ anzuerkennen, δᾶ aber für eine Interjection zu nehmen. Die Auseinandersetzung meiner Gründe muss ich freilich einem andern Orte vorbehalten *).

V. 560. ff. Die Abtheilung der folgenden Strophe ist meist nach Hermanns Vorgange gemacht, *Elem. doctr. metr.* p. 267, 269,

*) Ich finde so eben, dass schon Ahrens, de dialecto Dorica p. 80 die herkömmliche Ansicht über δᾶ widerlegt hat.

gen: ohne Zweifel weil er es nicht über sich gewinnen kann, zu wiederholen, was er so eben dem Chor auseinandergesetzt hat. Voss hat das Richtige, und ich habe statt des früher von mir gesetzten: Soviel nur dir zu sagen steht in meiner Macht, jetzt den Vers mit denselben Worten als Voss gegeben, weil mir so der wahre Sinn deutlicher ausgedrückt schien.

V. 629 ist die zweite Sylbe in jungfräuliches, wie v. 631. u. 575. in Jungfrau verkürzt, was, wie ich glaube, durch die herrschende Aussprache gerechtfertigt wird, die die Verkürzung bekanntlich auch bis zum Umlaut des Mischlautes in ein schwaches *e* steigert.

V. 649. Ueber die in der Uebersetzung ausgedrückte Bedeutung von *ἄφετος* vgl. man ausser den von Blomfield angeführten auch Spanheim zu *Callim. h. in Del.* p. 407 Ern. Dass diese, nicht die von andern Uebersetzern gegebene ausgestossen oder verlassen, hier die angemessenere sei, wird wohl Jeder einsehn: und wer es nicht einsieht, dem lohnt sich's auch nicht die Mühe es zu demonstriren. — Für *ἐξαϊστώσα* v. 651. hat Dindorf sowohl in seiner Ausgabe als auch in den jüngst erschienenen *Metris Aeschyli* etc. Oxon. 1842. den Optativ *ἐξαϊστώσοι*, wohl nur aus Versehen. Denn dass er wegen des vorhergehenden *καὶ μὴ θέλοι* an dem Indicativ Anstoss genommen habe, glaube ich nicht.

V. 659. Da es nach Pausanias II., 24, 8 eine Ortschaft *Κεγχρεαί* in Argolis, auf dem Wege von Argos nach Tegea gab, so dürfen wir wohl annehmen, dass in der Nähe auch ein Bach *Κεγχρεία* oder *Κεχρνία* geheissen habe. Beide Formen des Namens sind nur mundartlich verschieden, und bedeuten vielleicht eigentlich einen Bach, an dem *κέγχρος* oder *κέχρνος* (Schwadengras?) wächst. Auch bei Ephesus wird ein Flüsschen *Κέγχριος* erwähnt, *Strab.* XIV., 639, *Pausan.* VII., 5, 5. An unserer Stelle schwanken die Handschriften zwischen beiden Formen des Namens; und so schien die seltenere vorgezogen werden zu müssen. — Unweit davon, nach der Küste zu, lag der Lernäische Sumpf, von Anhöhen umgeben, deren eine, Pontinos, *Pausan.* II., 36, 8 namhaft macht. Es mag also auch wohl eine hervorspringende Spitze den Namen *Λερναία ἄκρα* oder *Λέρνης ἄκρα* geführt haben. *Ἄκραν* für *ἄκρην* haben mehrere Handschriften: *τε* dem zweiten Worte nachgestellt darf um so weniger befremden, da *Λέρνης ἄκρα* gleichsam für Einen Namen gelten konnte.

V. 671. ff. Die meisten Handschriften haben *οὔποτ' οὔποτ'*, andere *οὐπώποτ' οὐπώποτ'*, endlich einige *οὔποτ'* oder *οὐπώποτ'* nur Einmal. Wahrscheinlich schrieb Aeschylus das, was ich gegeben habe: Die drei Kretiker leiten schicklich zu den Dochmien hinüber, die in

schwebt habe, welches wir wiederherzustellen versuchen müssten. Vielmehr ist Alles, Richtungen und Entfernungen, unbestimmt und nebelhaft; und auf dieselbe Art, wie ein Eratosthenes, Apollodor und Andere über die Homerische Beschreibung der Irren des Odysseus, ebenso müssen wir über die Aeschyleische Beschreibung der Irren Io's urtheilen, *ἀποστῆναι τὸν ποιητὴν ἀπὸ τῶν ὑποκειμένων, τὰ μὲν οὐκ ἀκριβῶς πεπουμένον, τὰ δὲ οὐδὲ προελόμενον οὕτως. Strab.* I. p. 26. Am allerwenigsten aber dürfen wir die Angaben des Dichters durch Ergänzungen von vermeintlich übergangenen Hauptpunkten vervollständigen und verdeutlichen wollen, wie es manche frühere Erklärer versucht haben. Denn dabei gerathen wir unvermeidlich in Gefahr, etwas hinzuzudenken, woran er selbst gar nicht gedacht hat, und so denn auch aus dem, was er wirklich gesagt hat, durch die willkürliche Verbindung mit vermeintlich Verschwiegenem etwas ganz Anderes zu machen, als es eigentlich ist. Vernünftiger Weise konnte doch der Dichter von seinen Zuhörern nicht erwarten, dass sie eine Schilderung verstehn würden, welcher wesentliche Punkte zum Verständniss fehlten, und dass sie z. B. wenn er eine Richtung nach Osten angegeben hatte, nachher eine Richtung nach Westen, auch ohne dass er sie angab, hinzudenken sollten. Und doch haben neuere Erklärer dies gemeint. Wir haben uns vielmehr lediglich an seine eigenen Worte zu halten, und zu sehn was sich aus ihnen ergebe, ohne anderswoher entlehnte Ansichten und Meinungen mitzubringen und eine Uebereinstimmung mit ihnen erzwingen zu wollen. — Manchem freilich wird der Standpunkt, auf den ich mich hiermit stelle, als ein „sehr oberflächlicher" vorkommen.

Für das Verständniss der folgenden Wegweisung kommt es nun zunächst darauf an, sich über das *ἐνθένδε* v. 689., d. h. über das Lokal der Fesselung des Prometheus zu vergewissern. Dass dieses nicht am Kaukasus, sondern im nördlichen Europa zu suchen sei, ist schon alten Erklärern aus v. 701. klar geworden, und von Hermann mit Gründen verfochten, deren Kraft nur ein hartnäckiges Vorurtheil hat verkennen können. Ich begnüge mich deswegen auf seine Recensionen von Welcker's Trilogie in der Leipziger L. Z. 1825 S. 7, 8, und von Völcker's myth. Geogr. in Seebode's und Jahn's neuen Jahrb. 1832, IV., 289, sowie auf die Abhandlung *de Aeschyli Prometheo soluto*, *Opusc.* IV. p. 262, 3 zu verweisen. Was man dagegen vorgebracht hat, ist zum Theil höchst wunderbar, wie z. B. dass ja doch im gelösten Prometheus der Kaukasus das Lokal gewesen sei, und es nun gar seltsam gewesen sein würde, wenn der Dichter den Prometheus nach seiner Versenkung, womit unsere Tragödie schliesst, an einem andern Orte, als an eben dem, wo er ver-

v. 696., 7. Welches Meer kann dies nun sein? Vielleicht gar keines von denen, die unsere Geographie kennt. Einige haben an das Kaspische gedacht; diejenigen nämlich, die den Prometheus nicht allzuweit von diesem am Kaukasus gefesselt sein liessen. Andere rathen auf die Palus Maeotis. Kommt Io von Westen oder Nordwesten her an diese, so kann sie ein Land zur linken Hand nur entweder dann haben, wenn sie von dem nördlichen Ende des Meeres die Ostseite desselben hinunter nach Süden, oder von einem westlichen Punkte des Gestades aus nach Norden hinauf wandert. Beides ist aber gleich unwahrscheinlich. Denn befand sie sich schon einmal im Osten der Palus Maeotis, weswegen muss sie denn nachher von den Amazonen wieder an die Westküste derselben geführt werden, um dann über den Kimmerischen Bosporus nach Asien zu schwimmen? und wie konnte sie an die Westküste hingelangen, ohne durch dieselben Gegenden zurückgeführt zu werden, durch welche sie schon gekommen war? Befand sie sich aber jetzt schon an der Westküste, so ist ein noch viel unglaublicherer Weg, längs dieser bis zu den Amazonen hin, und dann wieder zurück an die Europäische Seite des Bosporus, also ebenfalls im Westen der Maeotis anzunehmen, statt dass es weit angemessener gewesen sein würde, sie gleich von da aus wo sie schon war südwärts die Küste entlang gehen zu lassen, wo sie ja nothwendig an den Bosporus kommen musste. Eher dürfte man mit Hermann an das schwarze Meer, und zwar an die westliche oder nordwestliche Küste desselben denken, die dem Aeschylus immerhin mehr nordwärts hinauf zu reichen scheinen mochte, als sie wirklich ist. Dann müsste, da Io auf ihrem Wege an den Fluss Hybristes kommen, und, weil sie über diesen nicht hinübersetzen kann, bis zu seiner Quelle auf dem Kaukasus wandern soll, offenbar um ihn zu umgehen oder dicht an der Quelle zu durchwaten, dieser Hybristes ein in das schwarze Meer, und zwar in dessen nordwestlichen Theil einmündender Strom sein, und diesen vom Kaukasus her strömen zu lassen, hatte der Dichter ohne Zweifel vollkommene Freiheit, da noch weit später die Quellen der westlich in das schwarze Meer einmündenden Ströme, des Tyras, Hypanis, Borysthenes den Griechen unbekannt waren. Freilich aber stellte er sich dabei den Kaukasus schwerlich in seiner wahren Lage, zwischen dem schwarzen und kaspischen Meer, sondern nordwärts über jenem vor, wie er denn auch die Chalyber von ihren wahren Wohnsitzen im Osten des schwarzen Meeres an die andere Seite desselben versetzt hat. Und auch wenn man nicht an das schwarze, sondern an ein der Phantasie angehöriges nördliches Meer denkt, wird man doch bei dieser Aufeinanderfolge der Lokale, wo Io, aus dem nordwest-

Hermann *Elem. d. metr.* p. 55 die Synizese angenommen wird, das ι in *παιδί* verschwindet. Uebrigens habe ich mich in der Uebersetzung des Anapästs nur sehr selten bedient: im gelösten Prometheus dagegen glaubte ich mich, nach dem Beispiele unserer Klassiker, etwas freier bewegen zu dürfen.

V. 699. Ich hätte, um consequent zu sein, dem Namen des Flusses nicht bloss mit Schütz und Wellauer einen grossen Anfangsbuchstaben geben, sondern auch ihn paroxytoniren sollen, denn es schien mir allerdings aus dem Zusatz *οὐ ψευδώνυμον* geschlossen werden zu müssen, dass der Dichter den Namen als Eigennamen des Flusses angesehen wissen wolle. Indessen die Scholien deuten nicht bloss den Namen vom Araxes, sondern sie reden so, als ob sie wirklich auch diesen Namen noch in ihrem Texte vor sich gehabt hätten, so dass wir annehmen müssten, es sei ein Vers, in dem dieser stand, ausgefallen. Es sagt nämlich Schol. A.: *ὑβριστὴν ποταμὸν τὸν Ἀράξην φησίν. Ἀράξης δὲ λέγεται παρὰ τὸ ἀράσσειν καὶ ἠχεῖν τὰ κύματα αὐτοῦ, — καὶ τοῦτο δηλοῖ τὸ οὐ ψευδώνυμον, ἤτοι οὐ μάτην λέγεται Ἀράξης.* und Schol. B.: *ὑβριστὴς διὰ τὸ τὰ πέραξ ὀλλύειν καὶ διαφθείρειν ἀτάκτῳ φορᾷ, ὅθεν καὶ τὴν ἐπωνυμίαν ἀληθὼς ἔσχεν Ἀράξης, ὅπερ ἀπὸ τοῦ ἀράσσω τοῦ πλήττω γίνεται.* Ein Fluss im Westen oder Nordwesten des schwarzen Meeres ausmündend und auf dem Kaukasus entspringend ist nun jedenfalls nur ein Phantasiegebilde, und hat Aeschylus ihn wirklich Araxes genannt, so hat er einen Namen, der mehreren reissenden Strömen gemein war, seiner Bedeutsamkeit wegen auch diesem, den er sich hier denkt, beigelegt. Wer aber die Scholiasten genauer kennt, und mit der gedankenlosen Weise bekannt ist, mit der sie oftmals ihrer Vorgänger, der alten gelehrten Grammatiker Commentare benutzt haben, der wird jenen Schluss aus ihren Worten wenigstens für untrüglich zu halten Bedenken tragen, und daneben auch noch die Möglichkeit zugeben, dass sie den Namen Araxes nicht im Texte des Aeschylus, sondern nur bei den Commentatoren, die den Hybristes für einen Araxes erklärten, gefunden haben. — Gegen diejenigen, die an den Tanais gedacht haben, den in der That, nach Strabo II., 107, Einige auf dem Kaukasus entspringen liessen, ist zu bemerken, dass, da der Tanais sich in die Maeotis ergiesst, Io, vom Westen des Tanais herkommend, wenn sie seine Quelle umging, und nachher an der Ostseite des Flusses in südlicher Richtung; v. 704., hinab wanderte, nicht würde an das westliche Gestade des Bosporus haben gelangen können, ohne entweder denselben Weg zurück zu machen und die Quelle des Flusses abermals zu umgehn, oder aber über ihn zu setzen, was ja eben als unthunlich bezeichnet worden ist. Wer sich die Io von Osten her kommend denkt, dürfte

entlang bis zur Palus Maeotis hinauf an den Kimmerischen Bosporus laufen, um über diesen wieder nach Asien hinüberzuschwimmen. Wie diese Ansicht, um anderer Gründe zu geschweigen, auch in sprachlicher Hinsicht unzulässig sei, hat Hermann in Seebode's und Jahn's N. Jahrb. 1832 Bd. IV. S. 279 hinlänglich gezeigt. — Andere wollen den Thrakischen Bosporus in der Lücke nach v. 773. unterbringen, wovon nachher. Soviel scheint gewiss, dass in dem bis jetzt besprochenen Theil der Irren, von Prometheus' Felsen an bis zum Kimmerischen Bosporus hin, kein Punkt ist, wo der Thrakische Bosporus hätte schicklich angebracht werden können.

V. 744. Die Lesart dreier Handschriften, *πρὸς αὐτὸς αὐτοῦ*, hat durchaus nicht das Ansehn einer Abschreiberänderung, wofür man viel eher die Vulgata, *αὐτὸς πρὸς αὐτοῦ*, halten darf. Aeschylus konnte keinen Grund haben, jene gewähltere Wortstellung zu verschmähen, zumal da schon die Concinnität zwischen der Frage und der Antwort sie empfehlen musste. Sophocles sagt freilich *Oed. Tyr.* 1237: *πρὸς τίνος ποτ' αἰτίας; Αὐτὴ πρὸς αὐτῆς:* aber hier ist auch der Grund klar, weswegen er die andere Stellung nicht gebrauchen konnte. Ebenso *Trach.* 1133.: *πρὸς τοῦ; τέρας τι δὰ κακῶν ἐθέσπισας. Αὐτὴ πρὸς αὐτῆς, οὐδένος πρὸς ἐκτόπου.* In *Antig.* v. 1174., *πότερα πατρῴας ἢ πρὸς οἰκείας χερός; Αὐτὸς πρὸς αὐτοῦ, πατρὶ μηνίσας φόνον* — ist *αὐτός* deswegen vorangestellt, weil sich nachher das Participium *μηνίσας* daran schliesst. Endlich dass *Aj.* v. 906., *τίνος ποτ' ἆρ' ἔπραξε χειρὶ δύσποτμος; Αὐτὸς πρὸς αὐτοῦ* — der Gegensatz des *τίνος* und *αὐτός* die Voranstellung des letztern herbeigeführt hat, erkennt man leicht. In Stellen dagegen wie die unsrige, wo das *αὐτός* bloss zur Verstärkung des *αὐτοῦ* dient, und ohne wesentlichen Nachtheil auch fehlen könnte, scheint jedenfalls, sobald nicht andere Gründe dagegen sind, die von mir hergestellte Wortfolge vorzuziehn.

V. 752. *πλὴν — λυθεὶς* ist die Lesart der Mediceischen Handschrift, und es begreift sich leicht, wie daraus die der meisten andern, *πρὶν — λυθῶ*, entstehen konnte, wogegen die Entstehung jener aus dieser wenig Wahrscheinlichkeit hat. *Ἀποστροφή* kann auch derjenige genannt werden, zu dem man seine Zuflucht nimmt: und die Auslassung des bei *ἄν* zu ergänzenden *εἴην* ist durchaus unanstössig.

V. 753. Was frühere Uebersetzer gegeben haben „wider Zeus Verbot", liegt doch nicht eigentlich in den Worten *ἄκοντος Διός*, sondern vielmehr nur, dass Zeus es ungern sehe, wobei denn doch sehr wohl möglich ist, dass er es nothgedrungen zulasse, *ἐκὼν ἀκοντί γε θυμῷ*, wie auch v. 654. Inachos die Io *ἄκων* aus dem

sehen der Gefesselte statt des Gelösten genannt sei, ergiebt sich, wie mir deucht, schon aus den ersten Worten, *εὐθεῖαν ἔρπε τήνδε*. Denn dies kann nur eine Hindeutung auf einen unmittelbar vorliegenden Weg gewesen sein, also zu Anfange der ganzen Wanderung gesagt. Unmöglich also konnte es in der gegenwärtigen Belehrung der Io vorkommen, der nicht mehr ein vorliegender, sondern nur noch weit entfernte Wege anzuzeigen sind.

Nehmen wir also an, dass die Wanderung der Io in der angedeuteten Richtung nach Osten, v. 773., fortgehe, so könnte es zunächst am natürlichsten scheinen, unter dem Meere, welches sie durchschwimmen soll, v. 774., das Kaspische zu denken, wie es auch Hermann in den 1798 geschriebenen *Observatt. in Aesch. et Eur.* p. 34 gethan hat. Ich halte es indessen für wahrscheinlicher, dass ein anderes südlicheres anzunehmen sei, etwa der Persische Meerbusen, den sich aber Aeschylus noch nicht als solchen, sondern als ein Binnenmeer vorstellte. Und zwar veranlassen mich zu dieser Annahme die gleich nachher v. 775. ff. erwähnten Gorgonen. Dass diese nicht bloss im äussersten Westen, wohin die ältere Fabel sie versetzt, sondern auch im fernen Osten oder Südosten gedacht worden sind, ist anerkannt, namentlich nach dem Zeugnisse des Scholiasten zu Pindar *Pyth.* X., 72 (46): *αἱ δὲ Γοργόνες κατὰ μέν τινας ἐν τοῖς Ἐρυθραίοις μέρεσι καὶ τοῖς Αἰθιοπικοῖς, ἃ ἐστι πρὸς ἀνατολὴν καὶ μεσημβρίαν· κατὰ δέ τινας ἐπὶ τῶν περάτων τῆς Λιβύης, ἃ ἐστι πρὸς ἑσπέραν.* Nach Osten weist auch dies, dass Einige das rothe Koralion, dessen Heimath vorzugsweise das Erythräische Meer war, aus dem Blute der erschlagenen Medusa entstanden fabelten. *Eustath. ad Dionys.* 1103. p. 306, 15 *Bernh. Arrian. Peripl.* p. 16, 22. *Hesych.* u. d. W. *Orph. Lith.* v. 536 ff. Und dass die Aeschyleischen Gorgonen auch schon von alten Erklärern nach Aethiopien versetzt worden sind, zeigen die Scholien zu unserer Stelle. Aethiopien aber müssen wir natürlich im weitesten Sinne, für den südlichen Erdstreifen überhaupt nehmen, der sich ebensoweit von Südwesten nach Südosten hinzieht, als am entgegengesetzten Ende der Skythische Streif von Nordwesten nach Nordosten. Es ist das Aethiopien *Ὑπερίονος ἀντόντος* zu denken, dasjenige, wohin, wie Mimnermus sang, bei *Athen.* XI., 470, Helios zur Nachtzeit fährt, wenn er nach dem Untergange zum Aufgange zurück eilt, *χώρου ἀφ' Ἑσπερίδων γαῖαν ἐς Αἰθιόπων.* Kisthene in dieser Gegend ist freilich nicht nachzuweisen: denn aus den Worten des Kratinus bei Harpokration u. d. W.: *κἀνθένδ' ἐπὶ τέρματα γῆς ἥξως καὶ Κισθήνης ὄρος ὄψει,* werden wir nicht klüger, wenn auch, wie Meineke zu Menander, *praef.* p. XVIII, mit grosser Wahrscheinlichkeit vermuthet hat, die-

Ktes. S. 300 u. 358.), den andern bei Herodot IV, 13, aus der Arimaspea des Fablers Aristeas, der im Norden jenseits der Issedonen die Arimaspen, jenseits dieser die goldhütenden Greifen und noch weiter die Hyperboreer, die bis zum Meere reichten, wohnen liess, wonach denn auch Herodot III, 116 Greifen und Arimaspen πρὸς ἄρκτου τῆς Εὐρώπης annimmt. Aeschylus aber folgte über jene ohne Zweifel ähnlichen Nachrichten wie Ktesias, und wie über die Greifen, so mochten auch über die Arismaspen die Angaben verschieden sein. Jedenfalls stand es dem Aeschylus frei, die Arismaspen zu Prometheus' Zeit im Osten wohnen zu lassen, zumal da sie auch nach Aristeas, wie aus Herodot's obwohl nicht ganz klarer Relation hervorgeht, nicht immer in einer und derselben Gegend gewohnt haben sollten. Auch die Hyperboreer finden wir ja, wenigstens von Späteren, nach Osten versetzt. Strab. XV. p. 711.

Den Goldfluss Pluton, V. 787, erklären wir uns leicht aus der nach Griechenland gedrungenen Kunde von goldführenden Flüssen im östlichen Asien. S. Heeren a. a. O. S. 390. 391.

Weiterhin wird Io, die Arismaspen vermeidend, in das ferne Grenzland kommen, wo ein schwarzes Volk wohnt am Quell des Helios und dem Flusse Aethiops, V. 789 ff., offenbar im südöstlichen Asien. Dass an die Herodotische χώρη Ἠλίου in der Ammonischen Oase Libyens, westlich von Aegypten (Herodot. IV, 8. *Antig. Caryst.* c. 144) hier nicht zu denken sei, ist klar. Vielmehr ist die Sonnenquelle des Aeschylus dem Sonnenaufgang, dem winterlichen, nahe, und es ist eine keinesweges ungereimte Vermuthung Klausen's, dass eben aus dieser Quelle auch der Fluss Aethiops ströme. Soll nun Io, dem Laufe dieses Flusses nachgehend, an den Katabasmos und den Nil gelangen, so erhellt daraus, dass der Fluss seinen Lauf von Osten nach Westen haben müsse, und dies brauchte deswegen nicht ausdrücklich angegeben zu werden. In der Wirklichkeit giebt es freilich keinen solchen Fluss: aber noch Alexander der Grosse und seine Begleiter meinten, dass der Indische Hydaspes der Anfang des Aegyptischen Nils sei, den Andere vielmehr bei den Serern entspringen liessen (Voss Alte Weltk. S. XIX); und so ist es wenigstens nicht unmöglich, dass, wie Klausen meinte, auch Aeschylus sich eben seinen Aethiops als Anfang des Nils gedacht habe. — Die Byblischen Berge, von denen dieser in Aegypten hinabströmen soll, V. 793, nennt uns sonst Niemand. Stephanus von Byzanz nennt Byblos eine feste Stadt im Nil, d. h. auf einer Nilinsel, und nach Ktesias, bei Phot. S. 121 Hoesch., flüchtete Inaros, als er sich gegen Artaxerxes empört hatte, nach der festen Stadt Byblos, worauf sich das übrige Aegypten, bis auf diese Stadt, den Persern wieder unterwarf.

auch von den Scholien bezeugte *πολυπλάγκτους*, was wol nur aus einer Erklärung des andern in den Text gekommen ist.

V. 831. Ueber die Verbindung des Praes. *ἐπαφῶν* und des Aor. *θυγὼν*, die Einigen anstössig gewesen ist, genügt es auf Buttmann's verständiges Urtheil zu verweisen, Gr. Gr. im Anomalen-Verzeichniss unter *θυγγάνω*.

V. 841. Wie ich das Original verstanden habe, zeigt die Uebersetzung: und ebenso hat es Hermann verstanden zu Viger S. 728 not. 142. Deutungen und Verbesserungsversuche Anderer s. w. bei Wellauer, wozu hier noch Boissonnade's erwähnt werden mag, der zu Philostr. Br. p. 157 *φθόνον* in *φόνον* verwandelt wissen will, und dies erklärt: *volet deus caedi eorum corpora!* — In v. 843. rührt die handschriftliche Lesart *δαμέντων* ohne Zweifel davon her, dass man das vorhergehende *σωμάτων* auf die Leiber der Freier bezog, und dieselben Leiber nun auch als Objekt von *δέξεται* annahm, also den Begriff durch ein ergänztes anaphorisches Pronomen, *αὐτά*, wiederholte, und sich die Structur vollständig so dachte: *Πελασγία δὲ δέξεται αὐτὰ* (nämlich *τὰ σώματα*) *δαμέντων* (*αὐτῶν*) *θηλυκτόνῳ Ἄρει*. Das richtige *δαμέντας*, obgleich es in keiner Handschrift steht, sondern nur von einem sonst eben nicht sehr beachtenswerthen Kritiker Pauw vorgeschlagen ist, musste nach Blomfields Vorgang unbedenklich aufgenommen werden. Auch hat eine Handschrift wenigstens *δαμέντα*. Wie die falsche Lesart von Minckwitz gedeutet worden ist, mag man bei ihm selbst nachlesen: einer Widerlegung scheint es nicht zu bedürfen.

V. 869. Da die ersten Verse der Strophe und der Gegenstrophe sich nicht gehörig entsprechen, so ist klar, dass an einer von beiden Stellen der Text verdorben sei. Wer die Gegenstrophe für gesund hält, der muss in der Strophe vier Sylben, und zwar eine kurze und drei lange, zuviel finden: und so haben denn Mehrere entweder, wie Monck,

Ἦ σοφὸς ἦ σοφὸς ὃς γνώμᾳ τόδ' ἐβάσταξε — —

oder, wie Wellauer

Ἦ σοφὸς ἦ σοφὸς ὃς πρῶτος τόδ' ἐβάσταξε — —

lesen wollen: um gar nicht von Bothe zu reden, der sowohl die Gegenstrophe als die Strophe mit dem was er Kritik nennt angetastet hat. Wellauer hat einen Vorgänger schon an Triklinius gehabt, der *ἐν γνώμᾳ* für überflüssig erklärt, ohne Zweifel aber auch *ἦν* gestrichen wissen wollte. Aber *ἐν γνώμᾳ* ist so wenig überflüssig, dass es vielmehr für ganz unentbehrlich angesehn werden muss, theils wegen des erforderlichen Gegensatzes zu dem sonst ganz müssigen *γλώσσᾳ*, theils aber ganz besonders, weil *βαστάζειν* allein

und ohne solchen Zusatz nimmermehr in der hier erforderlichen Bedeutung hätte gesagt werden können. Ebensowenig aber darf man πρῶτος für überflüssig halten: es gehört vielmehr sehr wesentlich zur Richtigkeit des Gedankens. Der war weise, der zuerst jene Wahrheit erkannte und aussprach: nachher sie anzuerkennen und zu wiederholen war eben keine besonders preiswürdige Weisheit erforderlich. — Dazu kommt, dass nicht nur alle Handschriften, mit Ausnahme der von Triklinius corrigirten, die angezweifelten Worte darbieten, sondern auch die Scholiasten sie ausdrücklich anerkennen, und ausser ihnen auch ein Scholiast zu Callimach. *Epigr.* 1., der diese Verse mit der einzigen, keiner Beachtung werthen Variante ἀρωτεύοι für ἀρωτεύει anführt. Der Fehler steckt also offenbar in der Gegenstrophe, und es mag ein Epitheton entweder zu Μοῖραι oder auch zu Διὸς oder zu λεχέων ausgefallen sein. — Weiterhin bietet das Original in den Worten διαθρῳπτομένων und μεγαλυνομένων einen Gleichklang, der schwerlich als zufällig anzusehen ist, da ein ähnlicher sich auch in der entsprechenden Stelle der Gegenstrophe findet, παρθενίαν und δαπτομέναν. Schon Böckh in der lehrreichen Abhandlung über die kritische Behandlung des Pindar hat aufmerksam darauf gemacht: es hat mir aber nicht gelingen wollen, den Gleichklang an beiden Stellen schicklich nachzubilden, und ich habe deswegen für das Beste gehalten, es an keiner von beiden zu thun. Auch die Freiheit habe ich mir unbedenklich nehmen zu dürfen geglaubt, statt der schweren Trochäen im ersten Verse des Originals leichte zu geben, zumal da auch die Alten selbst in respondirenden Systemen bisweilen die eine Form statt der andern gesetzt haben, und da im gegenwärtigen Falle namentlich die Stellung den Unterschied zu einem ganz unanstössigen macht.

Ob in der Gegenstrophe μέγα δαποτομέναν, wie ich mit Schütz, Blomfield und Dindorf statt des handschriftlichen γάμῳ δαπτομέναν, oder μεγάμῳ δαπτομέναν der Aldina, geschrieben habe, wirklich das echte sei, lässt sich allerdings noch streiten. Besser aber als Bothe's γαμοδαπτομέναν, *verbum poeticum*, wie er meint, *Aeschyloque dignum*, ist es gewiss: und was Reisig empfahl, γάμον ἀπτομέναν δυσπλάνοις ἀλατείαις, was soviel heissen soll als (*virginitatem Ius*) *quod attinet ad nuptias cum Jove suas alligatam, adstrictam miseriis*, das scheint mir, soweit ich mir von den Bedingungen, unter welchen die Griechen einen Accusativ beim Passiv setzen und nicht setzen, Kenntniss zutrauen darf, nicht einmal Griechisch zu sein. — Auch πόνων, was die Handschriften alle bis auf Eine, und unter den alten Ausgaben die Tourneboeuf'sche nicht haben, ist schwerlich richtig: denn ἀλατεῖαι πόνων für mühevolle Irren zu

nehmen, verbietet der Sprachgebrauch. Aber statt das Wort, wie mehrere Kritiker gethan haben, heraus zu werfen, und demgemäss auch am Ende der Strophe das von allen Handschriften festgehaltene γάμων zu streichen, schien es jedenfalls rathsamer, hier ein Versehen der Abschreiber anzunehmen, wie es nicht eben selten vorkommt, dass sie die Endungen der aufeinander folgenden Wörter verwechselt, und ἀλατείας für ἀλατεῶν, πόνῳ dagegen für πόνους geschrieben haben.

V. 881. Da es dem Zweck dieser Arbeit gemäss war, den Text so zu geben, wie er der Uebersetzung zum Grunde liegt, so habe ich nicht umhin gekonnt, an dieser heillos verdorbenen Stelle eine Conjectur aufzunehmen, die in einer andern Bearbeitung freilich nur unter dem Texte oder im Commentar hätte Platz finden dürfen. Dass die handschriftliche Lesart, ἐμοὶ δ' ὅτι μὲν ὁμαλὸς ὁ γάμος ἄφοβος, οὐ δίδια — keinen passenden Sinn gebe, muss Jedem einleuchten: sie würde bedeuten: Weil mir die Vermählung, als eine gleichmässige, gefahrlos (od. furchtlos) ist, so fürchte ich nicht: was erstens eine unerträgliche Tautologie, zweitens aber auch dem Verhältniss der Okeaniden nicht angemessen sein würde. Denn sie sind als unvermählte noch unter des Vaters Gewalt stehende Jungfrauen zu denken, wie aus v. 130. 131. hervorgeht: so aber, wie die obigen Worte lauten, würden sie nur entweder als schon in gleichmässiger Ehe lebende, oder als Verlobte, mit Rücksicht auf eine bestimmte, bevorstehende gleichmässige Vermählung haben reden können. Droysen übersetzt: Doch ich, wenn ich in ruhiger, glücklicher Ehe bin, fürchte mich nicht: als ob nicht ὅτι sondern εἰ oder ὅτε im Texte stände. In ähnlicher Weise auch Voss: Ist gleich nur die Verehlichung mir einmal, wie ungeschreckt ruh' ich. Gegen die Aenderung ὅτε für ὅτι hat aber schon Reisig mit Recht erinnert, dass dann immer noch die Tautologie übrig bleiben würde, die beide Uebersetzer auf verschiedene Weise zu verdecken gesucht haben: er hätte hinzusetzen können, dass im Munde der Jungfrauen, die von möglichen künftigen Vermählungen reden, überhaupt nicht ὅτε sondern εἰ das rechte Wort sein würde. Was er selbst vorschlägt: οὐδ' ὅτι μὲν ὁμαλὸς ὁ γάμος ἄφοβος, ὅτι δὲ δίδια λία, hat theils an sich wenig Ansprechendes, theils entfernt es sich gar zu weit von den Handschriften. Vergleicht man die Scholien zu dieser Stelle, so sieht man, dass die alten Erklärer ἄφοβος in dem Sinne von ἀφοβός εἰμι, οὐ φοβοῦμαι genommen haben: und so scheint es sehr klar, dass οὐ δίδια eben nichts weiter als eine vom Rande in den Text gerathene Erklärung von ἄφοβος sei. Aus diesem Grunde habe ich οὐ δίδια

gestrichen: die übrigen Aenderungen, die ich vorgenommen, sind δὴ τί — für δ' ὅτι und μιος für μέν: denn den Artikel vor γάμος lassen auch ein paar Handschriften weg. Gegen den Bau des Verses dürfte sich allerdings Einiges erinnern lassen: gegen den Sinn schwerlich.

Im nächsten Verse haben Manche θεῶν mit zwei unbedeutenden Handschriften weglassen wollen, und sich darauf berufen, dass auch sonst nicht selten die Götter schlechtweg οἱ κρείσσονες heissen. Darum ist aber doch κρείσσονες θεοί nicht weniger gut, und hier namentlich im Munde der Okeaniden ganz angemessen, die selbst Göttinnen sind, aber niederer Ordnung, und also schicklich die Olympier sich als höhere Götter gegenüber stellen. — Dindorf hat zwar θεῶν beibehalten, dagegen aber in den *Metris Aesch.* ἔρως getilgt, so dass nun ἄφυκτον ὄμμα das Subject zu προσδράκοι wird. Dasselbe hatte schon vorher Schütz gethan, mit Butlers Zustimmung, aber, wie ohne alle handschriftliche Auctorität, so auch ohne triftigen Grund. Oder sollte nicht ἄφυκτον ὄμμα προσδρακεῖν τινά ebenso gut gesagt werden können als ἄφυκτον δέργμα προσδρακεῖν τινά oder ἄφυκτον ὄψιν προσβλέπειν, ἄφυκτον βλέμμα προσορᾶν u. dgl.? — Auch die im nächsten Verse von Dindorf in der Metris vorgenommene Aenderung, ἀπολέμιστος ὅδε γε πόλεμος —, ist zum mindesten unnöthig, und wenn der Vers einer Hülfe bedarf, worüber die Metriker sich verständigen mögen, so dürfte ein vor πόριμος eingesetztes τε vollkommen genügen. Die Structur ἄπορα πόριμος, das Verbaladjectiv mit dem Casus des Verbi, bedarf keiner Erläuterung; und dass die Uebersetzung sich hier weniger genau, als sie sonst zu thun strebt, an die Worte des Originals gehalten hat, keiner Entschuldigung, so wenig als dies, dass statt der Tribrachen des Originals, die im Deutschen nachzubilden unmöglich ist, Anapästen gegeben sind. — Endlich warum Dindorf in den Metris den Artikel τάν vor Διός ausgelassen habe, bin ich ausser Stande zu errathen.

V. 981. Der Ausdruck des Originals, κῦμ' ὅπως παρηγορῶν, musste, da uns im Deutschen die Woge als Bezeichnung des durch keinen Zuspruch zu bewegenden Tauben und Fühllosen nicht geläufig ist, in der Uebersetzung mit der geläufigern Ausdrucksweise vertauscht werden. Beispiele der Griechischen findet man bei Valckenaer zu *Eurip. Hippol.* v. 304., zu denen ich noch *Lycophr.* v. 1452. hinzufüge.

V. 993. οὐδενὸς μεῖζον σθένει ist soviel als οὐδενὸς ὑπερέχει, οὐδενὸς κρατεῖ, oder οὐκ ἔστιν οὔτινος μεῖζον σθένει, was noch deutlicher wird, wenn man, wie es Porson überall haben wollte, οὐδ' ἑνός getrennt schreibt. Stanley's Aenderung, μεῖον, obwohl sie an

sich auch einen angemessenen Sinn giebt, ist also wenigstens unnöthig. Die Scholien freilich scheinen μεῖον mehr als μεῖζον zu bestätigen, indem sie erklären ἴσον ἐστὶ τῷ μηδέν: doch ist darauf kein Gewicht zu legen.

V. 1009. Reisig wollte lesen πνεφαῖά τ' ἀμφὶ Τάρταρον βάθη, was von εἰς abhängen und soviel bedeuten sollte als, *in profunda in Tartaro circumcirca*. Allerdings wird ἀμφί, wie *circa* im Lat. öfters so gebraucht, wenn Etwas hier und da an mehreren Punkten innerhalb eines grösseren Umfanges zu denken ist: aber die finstern Tiefen hier und da im Tartarus ringsumher sind schwerlich annehmlich, da vielmehr der Tartarus eine einzige grosse Tiefe zu sein scheint, der keine besondern Tiefen als Abtheilungen in sich schliesst. Ἀμφὶ Ταρτάρου βάθη ist soviel als ἀμφὶ βαθὺν Τάρτάρον, und dies zu vergleichen mit dem Hom. Hymn. auf den Pyth. Apoll. v. 158: τοὶ ὑπὸ χθονὶ ναιετάοντες Τάρταρον ἀμφὶ μέγαν: was wohl nicht ist: rings umher an verschiedenen Orten des Tart., sondern: irgendwo im Tartarus: wie Eurip. Androm. v. 215. ἀμφὶ Θρήκην von Matthiä erklärt wird: irgendwo in Thracien.

V. 1037. Εἰ τάδ' ἐπαυχεῖ: wenn oder sintemalen er dieses prahlt, d. h. dergleichen Prahlereien ausstösst. Dem Zusammenhange ist dies vollkommen angemessen, und von den Handschriften weniger abweichend, als die Conjecturen meiner Vorgänger. Jene haben nämlich meistens entweder εἰ τάδ' εὐτυχῆ oder εἰ τάδ' ἀτυχῆ oder auch εἴ θ' εὐτυχεῖ: und die Aenderung von εὐτυχῆ oder εὐτυχεῖ in ἐπαυχεῖ wird man schwerlich allzukühn finden. Weit kühner wenigstens ist, was Hermann vor 45 Jahren vorschlug, τί τάδ' ἠτύχθη, oder was Dindorf in den Text gesetzt hat, ἦ τοῦδε τύχη, oder gar Reisigs ἔτι δὲ ψυχὴ τι χαλᾷ μανιῶν, wo χαλᾷ Futurum, und der Sinn sein soll: „Doch es wird nachlassen von Wuth noch das Herz:“ welchen meines Erachtens Aeschylus wohl lieber so ausgedrückt hätte: ἀλλ' ἔτι μανιῶν ψυχή τι χαλᾷ.

V. 1051. Die von Mehreren gebilligte Aenderung ἀγώ für ἔτ' ἐγώ schien mir mit Wellauer unnöthig. Nicht des speciellen Wortes der Warnung, sondern des Inhaltes und der Beschaffenheit derselben überhaupt sollen die Okeaniden gedenken: und so darf ἔτι auch demjenigen nicht anstössig scheinen, der den feineren Unterschied zwischen beiden Formen des Relativpronomens überall festgehalten glaubt.

V. 1060. Hermann hat aufmerksam darauf gemacht, dass sich die anapästischen Systeme v. 1020—1033. u. 1060—1072. ebenso wie 1034—1042. u. 1051—1059. unter einander entsprechen, und

dass folglich in dem mit v. 1061. beginnenden ein Halbvers ausgefallen sein müsse, etwa zu Anfang: *χθὼν σασάλευται καὶ τετίναχται.*

V. 1071. Das allgemeinsame Licht, was der Aether umrollt, ist wohl nicht, wie die Meisten zu glauben scheinen, die Sonne, so passend auch der Ausdruck *κοινὸν φάος* für diese sein würde: denn von der Sonne konnte Aeschylus nicht füglich sagen, dass der Aether sie umher rolle, da vielmehr der Titan oder Titanensohn Helios sie durch den Aether führt, eine Vorstellung, die dem Aeschylus abzusprechen schwerlich ein triftiger Grund vorhanden ist. Und auch diejenigen, welche wirklich dem Aether die Kraft zutrauten, die in ihm haftenden Gestirne mit sich umher zu schwingen — was der Stoiker bei Cicero N. D. III., 21, 54 als eine der Physik widersprechende Ansicht verwirft — dachten sich doch die Sonne nicht unter der Zahl dieser im Aether haftenden Gestirne begriffen, sondern unter den Planeten, die ihre eigene von der Umkreisung des Himmels unabhängige Bewegung hätten. Das *κοινὸν φάος* ist vielmehr wohl nur das Licht überhaupt, wie ja auch die Hesiodische Theogonie die Hemera, Tageslicht, gleich anfangs mit dem Aether aus der Nacht geboren werden lässt, lange bevor Helios geboren war, und ebenso in der Mosaischen Schöpfungsgeschichte Tag und Nacht sind eh die Sonne geschaffen ist. Der Sitz und Quell dieses Lichtes aber ist der leuchtende, feurige Himmelsäther, *πυρίπνους, πᾶσιν ζωοῖσιν ἔνασμα, ὑψιφανὴς Αἰθήρ* in dem Orphischen Hymnus No. 5, der feurige allumfassende Kreis des Himmels nach Parmenides und Heraklit bei *Stob. Ecl.* p. 484, 500 Heer., der *φαεννὸς αἰθὴρ* des Anaxagoras und Euripides (Valcken. *Diatr.* p. 52 Lips.) jenes *sublime candens* des Ennius (Cic. N. D. II., 2), das *στοιχειακὸν πῦρ*, im Gegensatz gegen das gröbere irdische (Schol. zu v. 253.), dasjenige, was manche Philosophen sich als die Weltseele und als den höchsten Gott dachten.

Zum gelösten Prometheus.

V. 6. Des Felsens Arm: nach Aeschylus im gefesselten Prometheus v. 999. Zu den hier von Andern und von Stanley zu den Choeph. v. 585. verglichenen Stellen füge ich noch den Vers des Komikers Nausikrates bei Meineke, *Fr. com.* IV. p. 575: *ἤδη φανέντος πελαγίοις ἐν ἀγκάλαις.*

V. 8. Nicht todt und doch nicht lebend: etwa in dem Zustande, in welchem sich nach der Hesiodischen Theogonie der Gott befindet, der einen Meineid bei der Styx geschworen hat, v. 795.:

κεῖται νηϋτμος τετελεσμένον εἰς ἐνιαυτὸν,
οὐδέ ποτ' ἀμβροσίης καὶ νέκταρος ἔρχεται ἆσσον
βρώσιος, ἀλλά τε κεῖται ἀνάπνευστος καὶ ἄναυδος
στρωτοῖς ἐν λεχέεσσι, κακὸν δ' ἐπὶ κῶμα καλύπτει.

Nach den Orphikern ward diese Strafe von den meineidigen Göttern im Tartarus gebüsst. *Serv.* zu *Virg. Aen.* VI. 565.

V. 15. Gesänge der Erinyen werden mehrmals von den Alten erwähnt: von Aeschylus besonders in den Eumeniden v. 317.:

τόδε μέλος, παρακοπὰ, παραφορὰ φρενοδαλὴς,
ὕμνος ἐξ Ἐρινύων,
δέσμιος φρενῶν, ἀφόρμικτος, αὐονὰ βροτοῖς.

und in den Sieben g. Th. v. 849. Agam. 631 und 964. — Nieder zum Prometheus tönten diese Gesänge, weil er sich im Tartarus befand, also unterhalb des Hades, des Sitzes der Erinyen, *κέρθεν Ἄϊδου*, wie es im Gefesselten v. 152. heisst: obgleich anderswo, wie Eum. v. 72., der Tartarus nicht vom Hades unterschieden wird. Der Ausdruck im Gefesselten v. 1009. ist nicht deutlich. Vgl. Klausen, *Theolog.* p. 58.

V. 38. Ueber die Titanen und die Angemessenheit ihres Auftretens als Chor im gelösten Prometheus ist in der Einleitung S. 63, 64 gesprochen; über ihre unbestimmte Anzahl ebendort Anm. 17. S. 106. Jetzt bilden ihrer zwölf den Chor; nur freilich nicht die

in der Theogonie genannten. Vgl. auch Hermann, *Opusc.* IV. p. 265, der jedoch sowohl über die Zahl, als auch, *Opusc.* II. p. 316, über die Stimmung der Titanen eine andere Ansicht hat.

V. 61. ff. Die ersten drei Verse in dieser Anrede der Titanen sind nach den aus der Aeschyleischen Tragödie bei Arrian, *Peripl.* p. 19. (*Fr.* 177. *Dind.*) erhaltenen gegeben, und lauten im Original so:

Ἥκομεν — — — —
τοὺς σοὺς ἄθλους τοὐφάδε, Προμηθεῦ,
δέσμου τε πάθος τόδ' ἐποψόμενοι.

Dass sich gleich daran die Angabe des von den Titanen zurückgelegten Weges geschlossen habe, bezeugt Arrian ausdrücklich, indem er sagt: ἑπτὰ καταλέγουσαν δὴν χώραν ἐπῆλθον: und aus dieser Partie führt er dann noch zwei Verse an, von denen ich keinen Gebrauch gemacht habe:

τῇ μὲν δίδυμον χθονὸς Εὐρώπης
μέγαν ἤδ' Ἀσίας τέρμονα Φᾶσιν.

Wegen der Lesart dieser, so wie der folgenden Fragmente, verweise ich auf Hermann's Abhandlung im vierten Bande der *Opuscula*. Die bei mir zunächst folgenden acht Verse sind aus Strabo I. 33 (*Fr.* 178. *Dind.*):

φοινικόπεδον τ' ἐρυθρᾶς ἱερὸν
χεῦμα θαλάσσης,
χαλκοκέραυνόν τε παρ' Ὠκεανῷ
λίμναν παντοτρόφον Αἰθιόπων,
ἵν' ὁ παντόπτας Ἥλιος αἰεὶ
χρῶτ' ἀθάνατον καματόν θ' ἵππων
θερμαῖς ὕδατος
μαλακοῦ προχοαῖς ἀναπαύει.

Dass diese Verse ebenfalls zur Beschreibung des Weges der Titanen gehört haben, ist schwerlich zu bezweifeln: ob sie aber ebenso unmittelbar, wie ich sie an die drei obigen Verse angeschlossen habe, auch bei Aeschylus darauf gefolgt seien, oder ob vielmehr die Stelle vom Phasis, und dann ohne Zweifel noch vieles Andere ihnen vorangegangen, ist mit Sicherheit nicht zu entscheiden. Bei der von mir gewählten Zusammenstellung muss man sich die Titanen vom östlichen Erdrande herkommend, und hier ihren gewöhnlichen Aufenthaltsort denken: und da sich bei den Alten, so viel ich weiss, über den Sitz der Titanen nach ihrer Befreiung aus dem Tartarus Nichts findet — den Kronos ausgenommen, worüber nachher —, so steht jener Annahme wenigstens auch Nichts im Wege. Vgl. Voss, Mythol Br. Bd. II. S. 143 der ersten Ausg. — Ob aber die von

dem Scholiasten zu *Apollon.* IV. 1348 aus Aeschylus ohne Nennung des Stückes angeführten Worte *μελανοστίρφων γένος*, die sich allerdings auf die Aethiopen zu beziehen scheinen, ebenfalls in dieser Beschreibung des Weges der Titanen gestanden haben, wie Hermann S. 269 vermuthet, lassen wir dahin gestellt sein.

Was das Einzelne betrifft, so ist der See der Aethiopen der Sonnenteich, „in welchem Helios seine Rosse schwemmt, sowohl des Abends, nachdem er vom Westen herumgeschifft, als auch des Morgens vor dem Aufgange, wie schon die Odyssee lehrt, III. 1.“ Voss, alte Weltk. S. XVI. a. Vgl. Myth. Br. II. S. 139. Bredow, Untersuch. II. S. 98. Ukert, Geogr. I, 2, 81. — Allnährend, *παντοτρόφος*, kann dieser See wol nur in Beziehung auf die anwohnenden Aethiopen heissen, die auch gleich dabei genannt werden, so dass der allnährende See der Aethiopen so viel ist, als, der die Aethiopen alle nährt, durch Fische und andere Speise, die er ihnen gewährt, und durch sein Gewässer, mit dem er sie tränkt. Dass Tyrwhitt's Conjectur, zu Strabo a. a. O., *παντοτρεφῶν Αἰθιόπων*, aus metrischem Grunde unzulässig sei, hat Herman S. 267 bemerkt. Aus gleichem Grunde ist Groskurd's Vorschlag, zur Uebers. des Strabo I. S. 52, *παντοτρόπων*, verwerflich. — Ehernen Glanz ausstrahlend ist ohne Zweifel dasjenige, was Aeschylus durch das Epitheton ausgesagt hat, welches in den Handschriften des Strabo in *χαλκοχέραννον* verschrieben ist: denn *κεραννός* vom Glanz zu verstehn, erlaubt der Sprachgebrauch nicht. Es ist wol unbedenklich Hermann's Emendation, *χαλκομάραγγον*, anzunehmen.

Uebrigens sagt Prokopius *d. b. Goth.* IV. 6. p. 336, 11 mit Beziehung auf die oben aus Arrian angeführten Verse: *ὁ τραγῳδιοποιὸς Αἰσχύλος ἐν Προμηθεῖ τῷ λυομένῳ εὐθὺς ἀρχόμενος τῆς τραγῳδίας τὸν Φᾶσιν τέρμονα καλεῖ γῆς τε τῆς Ἀσίας καὶ τῆς Εὐρώπης.* Nimmt man dies buchstäblich, so muss man sich denken, dass die Tragödie gleich mit den Anapästen des auftretenden Chors begonnen habe, wie es auch in den Persern der Fall ist. Ich habe mich jener Stelle des Prokopius, als ich den Prolog schrieb, nicht erinnert: und eine Umarbeitung des Geschriebenen habe ich um so lieber unterlassen, weil ich auf jede Weise den Schein zu vermeiden wünschte, als sei ich wirklich auf eine Art von Wiederherstellung der Aeschyleischen Tragödie ausgegangen. An einen Versuch, die Beschreibung des Weges der Titanen weiter auszuführen und so auch die Verse vom Phasis anzubringen, war natürlicher Weise gar nicht zu denken.

V. 73. ff. Die folgende Anrede des Prometheus an die Titanen

bis v. 100., ist aus der Aeschyleischen Tragödie in Cicero's Uebersetzung erhalten worden, *Tuscul.* II., 10. Vgl. Hermann S. 270 ff., der, wie schon vor ihm Schütz, mit Recht annimmt, dass in dieser Anrede auch wohl das von Hesychius aus dem gelösten Prom. angeführte Wort *εἰσαφάσματα*, was durch *εἰσπήματα* oder *παράγματα* erklärt wird, vorgekommen sein möge. Die ganze Stelle lautet in Cicero's Uebersetzung so:

Titanum suboles, socia nostri sanguinis,
generata coelo, adspicite religatum asperis
vinclumque saxis, navem ut horrisono freto
noctem paventes timidi adnectunt navitae.
Saturnius me sic infixit Juppiter,
Jovisque numen Mulcibri arcivit manus.
Hos ille cuneos fabrica crudeli inserens
perrupit artus: qua miser sollertia
transverberatus castrum hoc Furiarum incolo.
Jam tertio me quoque funesto die
tristi advolatu aduncis lacerans unguibus
Jovis satelles pastu dilaniat fero.
Tum iecore opimo farta et satiata affatim
clangorem fundit vastum, et sublime avolans
pinnata cauda nostrum adulat sanguinem.
Quum vero adesum inflatu renovatum est iecur,
tum rursus tetros avida se ad pastus refert.
Sic hanc custodem maesti cruciatus alo,
quae me perenni vivum foedat miseria.
Namque, ut videtis, vinclis constrictus Jovis
arcere nequeo diram volucrem a pectore.
Sic me ipse viduus pestis excipio anxias,
amore mortis terminum anquirens mali:
sed longe a leto numine aspellor Jovis.
Atque haec vetusta saeclis glomerata horridis
luctifica clades nostro infixa est corpori,
e quo liquatae solis ardore excidunt
guttae, quae saxa assidue instillant Caucasi.

V. 89. *Sollertia*, Kunst, wird hier die Fesselung ebenso genannt, wie im gef. Prom. v. 87. *τέχνη*, wofür mit Unrecht die Meisten das in mehreren Handschriften stehende *τύχης* vorgezogen haben.

V. 81. Diese Warte der Erinyen, *castrum hoc Furiarum*, d. h. diese Warte (vgl. d. gef. Pr. v. 143.) voll Martern wie die Erinyen sie senden. In ähnlichem Sinne nennt z. B. He-

rakles bei Sophocl., *Trach.* v. 1052. das mit Nessos' Blut gefärbte Gewand, welches ihn martert und verzehrt, *Ἑρκείων ὀφαντὸν ἀμφιβλήστορον.*

V. 96. Die in diesem Verse ausgesprochene Klage des Prometheus scheint darauf hinzudeuten, dass Zeus, so wie er Sterblichen die Unsterblichkeit gewähren konnte, wovon die Mythologie mehrere Beispiele erzählt, ebenso auch Unsterbliche sterben zu lassen vermochte. Im Gefesselten hören wir freilich, dass Zeus den Prometheus nicht tödten könne, v. 1052., *πέπυσμαι ἐμέ γ' οὐ θανατώσει*, dass diesem zu sterben nicht vom Schicksal bestimmt sei, v. 931., *τί δ' ἐν φοβοίμην, ᾧ θανεῖν οὐ μόρσιμον;* und v. 753, *ὅτῳ θανεῖν μὲν ἔστιν οὐ πεπρωμένον:* aber dass es in Zeus' Macht stand, den Göttern, wenn sie selbst es wünschten, den Tod, oder, wenn man lieber will, einen todesähnlichen Schlummer zu gewähren, zeigt doch schon der Mythus vom Chiron. So haben wir denn die vorliegende Stelle wohl in diesem Sinne zu nehmen: „obgleich ich mir den Tod wünsche, gewährt ihn mir Zeus doch nicht": sei es nun, dass Prometheus den Wunsch wirklich früher schon ausgesprochen, sei es, dass er nur die Ueberzeugung habe, Zeus werde ihm den Tod, auch wenn er darum bitte, nicht gewähren. Dass aber Zeus die Unsterblichen auch wider ihren Willen habe tödten können, wie Klausen meint, *Theol.* S. 68, sind wir wenigstens durch Aeschylus nicht berechtigt anzunehmen. — Uebrigens liegt allerdings einige Inconsequenz darin, dass Prometheus jetzt das Verlangen nach dem Tode ausspricht, da er doch nach v. 163. ff. die Hoffnung auf baldige Erlösung hat. Mir scheint indessen diese Inconsequenz, wenn sie wirklich einer Entschuldigung bedürfen sollte, durch das, was in der Einleitung S. 22 ff. über seine Voraussicht der Zukunft gesagt ist, wohl entschuldigt zu werden.

V. 144. ff. Die folgende Schilderung des Zustandes der Seligen unter Kronos' Herrschaft ist grösstentheils aus dem Pindar entlehnt, *Ol.* II, 77 ff. Vgl. *Fr. thr. no.* 1. Böckh. *Explic.* p. 131. Lobeck, *Agl.* p. 512.

V. 180. Dass auch Aeschylus im gelösten Prometheus die Gäa habe auftreten lassen, schliesst man wohl nicht mit Unrecht aus dem Umstande, dass in einigen Handschriften des Gefesselten das Personenverzeichniss auch diese aufführt, wahrscheinlich aus einem älteren vollständigeren Exemplar, welches die Personen der ganzen Trilogie zusammen nannte. Vgl. Hermann *Op.* IV. p. 250 und 265. Und Gäa war ohne Zweifel ihrer theogonischen Stellung nach wohl geeignet, die Rolle zu übernehmen, die ihr jetzt zugetheilt worden ist, und in der sie etwa dem Okeanos im Gefesselten entspricht,

wie Herakles der Io. Vgl. die Einleitung S. 56. 62. 64 ff. Zur endlichen vollständigen Lösung schien keine Person so geeignet als Themis, die Mutter des Prometheus, zugleich aber die Gemahlin des Zeus, und durch diese Vermählung aus einer titanischen Naturmacht zur Göttin der sittlichen und vernünftigen Weltordnung erhoben. Auch Herder hat sie auftreten lassen, freilich aber das Verhältniss zwischen ihr und Zeus ganz anders genommen.

V. 202. Da bangt' ihn schier um seinen Thron. Auf ähnliche Weise lässt Lukian in seiner travestirenden Darstellung dieses Mythus c. 13. den Prometheus sich äussern: *εἰ μὴ ἄρα τοῦτο δέδοικεν (ὁ Ζεὺς), μὴ καὶ οὗτοι ἀπόστασιν ἐπ' αὐτὸν βουλεύσωνται καὶ πόλεμον ἐξενέγκωσιν ὥσπερ οἱ γίγαντες,* — wo, beiläufig gesagt, die Erwähnung der Giganten ein mythologischer Anachronismus ist. Süvern, in d. Abh. üb. den histor. Char. des Dr., Abh. d. Berl. Ak. d. W. 1825. S. 120, findet auch das Motiv, wodurch Zeus zu dem Entschluss bewogen sei, das Menschengeschlecht zu vertilgen, in der Besorgniss, dass dessen Existenz, zumal wenn es durch Einsenkung des göttlichen Funkens seiner früheren Thierheit entrissen sei, den Göttern Gefahr drohen könnte. Was dagegen zu sagen ist, sehe man in der Einleitung S. 48.

V. 230. Dass Gäa die Giganten im Unwillen gegen Zeus wegen der Unterdrückung der Titanen hervorgebracht habe, ist die herrschende Darstellung der Mythologie. S. Apollod. I. 6. 1. Dieselbe rohe und unsittliche Naturgewalt, die in den Titanen personificirt sich gegen die Herrschaft der Intelligenz und Sittlichkeit sträubte, waltete auch in den erdgebornen, der Erde allein zugewandten Urmenschen und trieb sie zur Empörung gegen die göttliche Weltherrschaft. Ueber Herakles' Theilnahme am Kampf gegen die Giganten siehe die Einleitung S. 58.

V. 242. Nein mächtiger stritt. — Plut., *de Is. et Osir.* c. 1.: *τὸ θεῖον — οὐ βρονταῖς καὶ κεραυνοῖς ἰσχυρὸν, ἀλλ' ἐπιστήμῃ καὶ φρονήσει.* Darauf deutet, nach Plutarch's Meinung, auch schon Homer, wenn er Il. XIII. 355 vom Zeus in Beziehung auf sein Verhältniss zum Poseidon geltend machen lässt, dass Jener *πρότερος γεγόνει καὶ πλείονα ἴδοι —, σεμνοτέραν γὰρ ἀπέφηνε τὴν τοῦ Διὸς ἡγεμονίαν, ἐπιστήμῃ καὶ σοφίᾳ πρεσβυτέραν οὖσαν.* Vgl. *de aud. poet* c. 11.: *θειότατον γὰρ ἀποφαίνει τὴν φρόνησιν καὶ βασιλικώτατον, ἐν τίθεται τὴν μεγίστην ὑπεροχὴν τοῦ Διὸς, ἅτε καὶ τὰς ἄλλας ἀρετὰς ἕπεσθαι ταύτῃ νομίζων.*

V. 249. Der Götter Siegsgenoss. Vgl. Eurip., *Herc fur.* v. 179.: *τὸν καλλίνικον μετὰ θεῶν ἐκώμασεν.*

V. 287. 8. Vgl. Eur., *Herc. fur.* v. 1252.: *ἐνεργέτης βροτοῖς*

καὶ μέγας φίλος und *Fr.* Tom. II. p. 474: *τοῖς μὲν δικαίοις ἵλεως, τοῖς δ' αὖ κακοῖς πάντων μέγιστος πολέμιος κατὰ χθόνα.*

V. 299. Der Inhalt dieses Chorgesanges ist ganz aus der Hesiodischen Theogonie entnommen: die Deutung der zwölf Kinder des Uranos und der Gäa beruht freilich grossentheils auf einer keineswegs unzweifelhaften Erklärung der Namen, die zu begründen und zu rechtfertigen einem andern Orte vorbehalten bleiben muss.

V. 336. Ueber die Styx und ihre Kinder sei es mir erlaubt, hier eine Stelle aus der jüngst dem hiesigen Lectionsverzeichnisse vorgesetzten Abhandlung *de Oceanidum et Nereidum catalogis Hesiodeis* hierher zu setzen, da die Abhandlung selbst wahrscheinlich Wenigen zu Gesicht kommen dürfte. *Fontem Stygem in Arcadia fuisse aquae letiferae nemo ignorat, nec minus nota est de Styge apud inferos fabula, quam etiam theogoniae compositori obversatam esse ex iis appāret, quae v. 400. et 792. de iure iurando deorum, et v. 775. et sqq. de Stygis domicilio et aquarum eius cursu leguntur. Eum tamen, qui primus Stygem Pallanti nupsisse liberosque ex hoc Βίαν, Κράτος, Ζῆλον, Νίκην, Vim, Robur, Concertationem, Victoriam perperisse cecinit, necesse est aliud quid his nuptiis et hac progenie indicare voluisse. Nimirum Στύξ, a στύω, στύζω ductum, proprie Rigorem significat eamque vim, quo durescit materia stabilisque et firma fit, Πάλλας autem, quem Hermannus Rotulum, ego Vibrantem interpretor, vim alteram, qua movetur materia et agitatur. Utraque autem vis, et haec motrix, et illa statrix atque firmatrix, quam apte in vetere aliqua cosmogonia adhiberi potuerit ad rerum concretionem ac stabilitatem simul et mobilitatem explicandam quilibet intelligit. Hinc igitur Stygis s. Riguae cum Pallante coniugium, liberique eorum Vis et Robur, in quibus pariter et firmitatem et mobilitatem inesse oportet, et Concertatio, quam necesse est et stabilem et vehementer tamen commotam esse, et Victoria, quae nisi utriusque rei coniunctione parari et retineri non potest. Hos autem liberos Rigua Jovi socios adduxisse fertur, quum is Titanes debellaret, ab quo nunquam postea discedunt. Scilicet Jupiter unus omnium deorum validissimus est, eiusque robur nulla res frangit et ex omni certamine victor semper evadit.*

V. 406. Dass Chiron, wie des Iason, des Achilleus und Anderer, so auch des Herakles Lehrer gewesen sei, bezeugen der sog. Eratosthenes, Cat. 40. und Plutarch, Tom. II. p. 1246. A. — Ueber seine Verwundung giebt es verschiedene Angaben. Nach Einigen liess Chiron, als er die Pfeile des ihn als Gast besuchenden

Herakles besah, unvorsichtig einen derselben sich auf den Fuss fallen; nach Andern verwundete Herakles ihn in dem Kampfe gegen die Kentauren. Die Kampfgenossenschaft, deren Prometheus hier erwähnt, mag man auf die Gigantomachie beziehen*), obwohl es aus der früheren Unterredung zwischen ihm und der Gäa und besonders aus seinen Worten v. 233. erhellt, dass er doch keine genauere Kunde von dieser gehabt habe. Ohne Zweifel war ihm vor seiner Fesselung von den bevorstehenden Ereignissen Manches, aber keineswegs alles Einzelne und der ganze Zusammenhang der Dinge offenbar geworden, und so wusste er also auch von seinem künftigen Retter wohl dieses, dass er einst den Chiron als Genoss in einem Kampfe verwunden, nicht aber welcher Art dieser Kampf eigentlich sein würde.

V. 454. Die Horen als Wächterinnen der Olympischen Thore nennt schon Homer Il. V. 749. ff. VIII. 393. — Bei Nonnus XIII. 23 sagt Iris zum Dionysos: *οὐδέ σοι Ὧραι μήπω ἀνοιξάουσι πύλας πετάσσουσιν Ὀλύμπου.* Hier sind also Thaten und Kämpfe die Bedingung der Zulassung zum Olymp: in der vorliegenden Stelle ist die Gewinnung der Hesperidenäpfel eine solche, was freilich bei den Alten nicht vorkommt, doch aber wenigstens nicht als fremd und ungehörig anzusehen sein dürfte. Die Hesiodische Theogonie nennt die Hesperiden Töchter der Nacht, und verbindet sie mit den Dämonen des Todes, der lebenzerstörenden Krankheiten und Unfälle, des Jammers und der Mühseligkeit, d. h. mit solchen Mächten, die das Loos der Menschheit von dem der selig lebenden Götter unterscheiden und trennen. Die goldenen Aepfel, deren Pflegerinnen die Hesperiden sind, wachsen *ἐσχατιῇ πρὸς νυκτός*, im äussersten Abendlande, woher eben auch der Name *Ἑσπερίδες*, Abendländische, zu deuten sein wird, auf einer Insel, *πέρην κλυτοῦ Ὠκεανοῖο*, wo, nach Pherekydes bei Eratosth. catast. 3., der Göttergarten ist, in welchen Here sie pflanzte, da die Erde sie ihr bei der Vermählung mit dem Zeus als Brautgeschenk dargebracht hatte. Here aber ist es gerade, welche strenger als andere Gottheiten die Schranken, welche Götter und Menschen von einander scheiden, aufrecht hält. Die Aepfel des Göttergartens hütet ein Drache, der jedem Menschen den Zugang wehrt; auch Ungeheuer in der Nähe,

*) Ich meine nämlich irgendwo die Angabe gefunden zu haben, dass Chiron vom Herakles im Gigantenkampf verwundet sei, wie ich es auch oben S. 147 angenommen habe. Doch habe ich die Stelle, wo jene Angabe steht, vergebens wieder aufgesucht. Sollte ich mich getäuscht haben, so ist jener Umstand wenigstens nicht von wesentlichem Belang für die Auffassung des Verhältnisses.

Gräen und Gorgonen, erschweren den Weg zu ihm, der ohnehin durch den Okeanos von der bewohnten Erde getrennt, den Menschen also schon deswegen schwer zugänglich ist. So liegt es denn ziemlich nahe, die Hesperidenäpfel als ein Symbol des göttlichen glückseligen Lebens zu nehmen, welches den Menschen versagt ist, und ihre Gewinnung durch einen Sterblichen als eine Bedingung und ein Unterpfand anzusehn, dass ihm vergönnt sei, sich den Göttern in ihren Wohnungen zu nahen. Auch dass die Hesperiden als Sängerinnen bezeichnet werden, λιγύφωνοι bei Hesiod und Anderen, ὑμνῳδοί bei Eurip. *Herc. fur.* 393, ist nicht als bedeutungslos anzusehen. Ihr Gesang deutet wohl ebenfalls auf die Freude und Heiterkeit, die im Göttergarten wohnt. Bei göttlichen Vermählungen werden auch Hesperidenäpfel als Brautgeschenk gegeben, und die Hesperiden lassen ihren Gesang dabei erschallen, Nonn. XXXVIII. 140, und Götterkinder spielen mit den goldenen Aepfeln, wie Zagreus bei dem Orphiker, dessen Verse Clemens Alex. Protr. p. 15. 8 (Herm. *Orph.* p. 477) aufbewahrt hat. Kurz, jene Bedeutung der Hesperidenäpfel und ihrer Gewinnung durch den Herakles lässt sich hinlänglich rechtfertigen, womit übrigens über den ursprünglichen Anlass dieser Dichtung Nichts behauptet sein soll, vielmehr Jedem die Freiheit gelassen wird, sich diesen zu denken wie es ihm am wahrscheinlichsten vorkommt. Was die Alten darüber gedacht und wie mannichfaltig sie den Mythus gedeutet haben, darüber findet man Nachweisungen bei Valckenaer zu Eurip. *Hippol.* v. 742. und in vielen leicht zugänglichen mythologischen Büchern. Wie aber die Griechischen Tragiker es sich jederzeit erlaubt haben, die Mythen, statt sich streng nur an das von Früheren Ueberlieferte zu halten, mit eigener Freiheit selbstständig zu behandeln und ihrem jedesmaligen Zwecke gemäss zu modificiren, so durfte auch der gegenwärtige Versuch sich wohl ein ähnliches Verfahren erlaubt halten. Es wird deswegen keiner weiteren Rechtfertigung bedürfen, dass, während die gewöhnliche Erzählung den Zug nach den Hesperidenäpfeln dem Herakles als eine seiner zwölf Arbeiten vom Eurystheus aufgetragen werden lässt, jetzt Prometheus ihm denselben als eine Bedingung, um sich Zutritt zu Olymp zu eröffnen, angiebt. Wenn es darauf angekommen wäre, so würde sich Beides auch ganz wohl mit einander haben vereinigen lassen; aber es kam eben Nichts darauf an.

V. 467. Wie viel oder wie wenig von den Wanderungen des Herakles, bevor er zum Prometheus auf dem Kaukasus gelangte, in der Aeschyleischen Tragödie vorgekommen sein möge, ist unmöglich zu ermitteln, und für uns auch vollkommen gleichgültig. Die

erhaltenen Bruchstücke, die hier bis v. 487. zusammengestellt sind, beziehen sich alle auf den Theil der Wanderung vom Kaukasus zu den Hesperiden hin. Die drei ersten, von Galen Vol. V. p. 454, Bas. IX. 358, Chart., von Strabo VII. p. 300 und von Steph., Byz. u. d. A. Ἄβιοι aufbewahrten (bei Dindorf Nr. 181. 184. 182.) standen wahrscheinlich nahe bei einander. Das erste lautet:

εὐθεῖαν ἕρπε τήνδε· καὶ πρώτιστα μὲν
Βορεάδας ἥξεις πρὸς πνοὰς, ἵν' εὐλαβοῦ
βρόμον καταιγίζοντα, μή σ' ἀναρπάσῃ
δυσχειμέρῳ πέμφιγι συστρέψας ἄφνω.

Weshalb ich diesem Bruchstück, obwohl Galen es aus dem gefesselten Prometheus nennt, seine Stelle vielmehr im Gelösten, und zwar die erste Stelle angewiesen habe, ist in den Anmerkungen zu v. 772. des Gefesselten gesagt *). Die Heimath des Boreas war dem Aeschylus wahrscheinlich unweit des Ortes, wo Prometheus gefesselt war, hart an dem oberhalb des schwarzen Meeres gedachten Kaukasus (s. Anmerk. zum Gef. v. 689.). Der sogenannte Plutarch *de fluv.* V. 3. erzählt eine Fabel, nach welcher der Kaukasus selbst früher Βορέου κοίτη geheissen haben soll, weil Boreas sich dort mit der Chloris, der Tochter des Arkturus, vermählte. Kaukasus sei er genannt διὰ περίστασιν τοιαύτην. Μετὰ τὴν γιγαντομαχίαν Κρόνος ἐκκλίνων τὰς Διὸς ἀπειλὰς ἔφυγεν εἰς τὴν ἀκρώρειαν Βορέου κοίτης, καὶ ἐς κροκόδειλον μεταμορφωθεὶς ἕνα τῶν ἐγχωρίων ποιμένα, Καύκασον, ἀναπαύων καὶ διανοήσας αὐτοῦ τὴν διάθεσιν τῶ σπλάγχνων εἶπεν οὐ μακρὰν εἶναι τοὺς πολεμίους. Ὁ δὲ Ζεὺς ἐπιφανεὶς τὸν μὲν πατέρα δήσας πλεκτῷ ἐρίῳ κατεταρτάρωσε, τὸ δ' ὄρος εἰς τιμὴν τοῦ ποιμένος Καύκασον μετωνόμασε. Die Gigantomachie ist hier offenbar irrthümlich statt der Titanomachie genannt, und die ganze Fabel ziemlich neu: doch auch so mag sie zeigen, dass ein Aufenthalt des Boreas am Kaukasus keine unerhörte Annahme sei. — Bei Galen folgen nachher noch zwei von mir nicht benutzte Verse, die wohl ebenfalls in diesen Theil der Wegweisung gehören:

ἐξευλαβοῦ δὲ μή σε προσβάλῃ στόμα
πέμφιξ· πικρὰ γὰρ κοὐ διὰ ζωῆς ἄτμοι.

Das zweite Fragment, bei Strabo,

ἀλλ' ἱππακῆς βρωτῆρες εὔνομοι Σκύθαι,

*) Auch der von dem Scholiasten zu Aristid. vol. III. p. 501. 17 in dem gefesselten Pr. angeführte Vers, πολλοῖς γάρ ἐστι κέρδος ἡ σιβροτῶν, stand sicherlich nicht in diesem, wo nirgends ein schicklicher Pl für ihn war, sondern eher wohl im Pyrphoros, in demselben Zusammenhan in dem auch der von Gellius XIII. 18 citirte stand, σιγῶν θ' ὅπου δεῖ λέγων τὰ καίρια. Vgl. Herm. p. 288.

nennt statt der Milch die Rosse, die ich gesetzt habe, vielmehr Rosskäse, und stand, wie das beginnende ἀλλά zeigt, in einer andern Verbindung, als die von mir durch den vorgesetzten v. 472. gegeben ist. — Das dritte Fragment lautet, nach Hermann's Verbesserung, p. 273:

ἔπειτα δ' ἥξεις δῆμον ἐνδικώτατον
βροτῶν ἁπάντων καὶ φιλοξενώτατον,
Γαβίους, ἵν' οὔτ' ἄροτρον οὔτε γατόμος
τέμνει δίκελλ' ἄρουραν, ἀλλ' αὐτόσποροι
γῆς φέρονται βίοτον ἄφθονον βροτοῖς.

Der weitere Weg führte den Herakles nun wohl zu den Rhipäen, von welchen der Istros hinunter strömte. Von dieser Partie hat sich die Notiz bei dem Scholiasten des Apollonius IV. 284 erhalten: τὸν Ἴστρον φησὶν (Ἀπολλώνιος) ἐκ τῶν Ὑπερβορέων καταφέρεσθαι καὶ τῶν Ῥιπαίων ὀρῶν· οὕτω δὲ εἶπεν ἀκολουθῶν Αἰσχύλῳ ἐν λυομένῳ Προμηθεῖ λέγοντι τοῦτο.

Das vierte Fragment, bei Strabo IV. 183 (Dind. no. 182.), ist folgendes:

Ἥξεις δὲ Λιγύων εἰς ἀτάρβητον στρατὸν,
ἔνθ' οὐ μάχης, σάφ' οἶδα, καὶ θοῦρός περ ὤν,
μέμψει· πέπρωται γάρ σε καὶ βέλη λιπεῖν
ἐνταῦθ'· ἑλέσθαι δ' οὔτιν' ἐκ γαίας λίθον
ἕξεις, ἐπεὶ πᾶς χῶρός ἐστι μαλθακός.
ἰδὼν δ' ἀμηχανοῦντά σ' ὁ Ζεὺς οἰκτερεῖ,
νιφέλην δ' ὑποσχὼν νιφάδι γογγύλων πέτρων
ὑπόστιον θήσει χθόν', οἷς ἔπειτα σὺ
βαλὼν δυώσεις ῥᾳδίως Λίγυν στρατόν.

Wenn dem Berichte des Hygin zu trauen wäre, *poet. astr.* II. 6. p. 437, so müsste Prometheus, bevor er zu den Ligyern kam, nach Erytheia gezogen sein und die Rinder des Geryones erbeutet haben. Hygin sagt nämlich: *Aeschylus autem in fabula, quae inscribitur Prometheus λυόμενος, Herculem ait esse non cum dracone, sed cum Ligusribus depugnantem. Dicit enim, quo tempore Hercules a Geryone boves abduxerit, iter fecisse per Ligurum fines: quos conatos ab eo pecus abducere manus contulisse et complures eorum sagittis confixisse: sed postquam Herculem tela deficerent, multitudine barbarorum et inopia armorum defessum se ingeniculasse, multis iam vulneribus acceptis: Jovem autem misertum filii curasse ut circa eum magna lapidum copia esset, quibus se Herculem defendisse et hostes fugasse. Itaque Jovem similitudinem pugnantis inter sidera constituisse.* Dass dies Letzte nicht bei Aeschylus vorgekommen

sein könne, ist ohne Weiteres klar: schwerlich aber auch das übrige Detail, da die von Strabo angeführte Stelle durchaus nicht das Ansehn hat, lückenhaft oder abgekürzt zu sein, sondern sicherlich die ganze Erzählung, von der Ankunft des Herakles bei den Ligyern bis zu seinem Siege, vollständig enthält. Die Ursache des Kampfes, von der hier kein Wort vorkommt, hätte wohl zwischen v. 1. und 2. erwähnt werden können; aber gerade so wie Strabo führt auch Dionysius *A. R.* I. 41 die ersten Verse in unmittelbarer Aufeinanderfolge an, so dass eine Lücke zwischen v. 1. und 2. schwerlich anzunehmen ist. Dazu kommt, dass Dionysius ausdrücklich angiebt, der Kampf des Herakles mit den Ligyern sei vorgefallen *κατὰ τὴν ἐπὶ Γηρυόνην στρατείαν*, d. h. auf dem Zuge gegen Geryones, also bevor Herakles die Rinder erbeutet hatte, die ihm folglich auch die Ligyer nicht abzunehmen versuchen konnten. Denn Klausen's Erklärung, in der Allgem. Schulzeitung 1832. S. 651, es sei bei Dionysius nicht das, was die Worte besagen, sondern der Rückweg nach dem Zuge gegen Geryones zu verstehn, ist Nichts als ein wunderlicher Versuch, Uebereinstimmung zwischen den widersprechenden Aussagen des Dionysius und Hygin zu erzwingen. Mit dem aber, was Dionysius wirklich sagt, stimmt überein der Gewährsmann, aus dem die Angabe bei Tzetzes zu Lycophr. v. 649. geschöpft ist: *Λιγυστικὸν — — ἀπὸ Λίγυος τοῦ Ἀλεβίωνος ἀδελφοῦ, ὃς Ἡρακλέα πωλύων ἀπερχόμενον ἐπὶ τὰς Γηρυόνου βοῦς ἀνῃρέθη*, also ein neues Zeugniss gegen den sogenannten Hygin. In dem herzlich schlechten Machwerk, welches diesen Namen führt und aus einem besseren und reichhaltigeren Werke flüchtig und nachlässig von irgend einem Schulmeister epitomirt ist, beruht ohne Zweifel diese Fassung, nach welcher Aeschylus als der Zeuge für die ganze nachfolgende Erzählung erscheint, nur auf dem Ungeschick des Epitomators. — Ueber die Lage und weite Ausdehnung des Ligyerlandes bei den Aelteren vgl. Voss, A. Weltk. S. XXXVI. — Es haben sich noch einige fernere Angaben über den gelösten Pf erhalten, die sich wahrscheinlich ebenfalls auf die Züge des Herakles beziehn, und die hier, der Vollständigkeit wegen, auch erwähnt werden mögen. Zunächst bei Eustath. zu Il. V. p. 600, 43 (457, 29 *σχίσματα ὑδρ τινα καὶ οἱ θύσανοι, ὅθεν ὀρειθύσανοι κατὰ Παυσανίαν Ἄρεος θύσανοι, οἷον ἀποσχίσματα, παρ' Αἰσχύλῳ ἐν Προμηθεῖ λυομένῳ*. Vgl. Hermann p. 283. Ferner bei Strabo VII, 299: Apollodor sage, dass auch nach Homer die Dichter noch viele Wunder und Mährchen erzählten, *οἷον — Αἰσχύλον Κυνοκεφάλους καὶ Στερνοφθάλμους καὶ Μονομμάτους, (ἐν τῷ Προμηθεῖ φησί)*. Wenn die eingeklammerten Worte auch nicht von Strabo selbst herrühren, so ist doch

kein Grund ihnen zu misstrauen: und kamen jene Hundsköpfigen, Brustäugigen und Einäugigen in einem Prometheus vor, so kann wohl nur an den gelösten gedacht werden. Vgl. Hermann p. 280. Ueber das in Bekker's Antiatticisten aus A. Prometh. angeführte *χερσί*, d. h. *τὰ μὴ γεωργούμενα*, begnüge ich mich auf denselben p. 283 zu verweisen.

V. 501. Diese Anrufung des Apollon hat aus Aeschylus' Tragödie Plutarch erhalten, *Amator.* p. 757 E.

Ἀγρεὺς δ' Ἀπόλλων ὀρθὸν ἰθύνοι βέλος.

Dass *ἀγρεύς* hier nicht den Feldgott, wie dieser Beiname sonst bisweilen gedeutet wird, sondern den Jäger und Bogenschützen bedeute, ist klar. Vgl. Herm. p. 281.

V. 511. Auch dieser Vers ist nach einem erhaltenen Aeschyleischen bei Plutarch, *Pompei.* c. 1.:

Ἐχθροῦ πατρός μοι τοῦτο φίλτατον τέκνον.

V. 513. Die Strophe dieses Chorliedes und die Gegenstrophe grösstentheils ist aus dem Anfange der sechsten Nemeischen Ode des Pindar fast übersetzt. — Zu den Schlussversen des Epodos vergl. man Eurip., *Herc. fur.* v. 393 ff.

V. 558. Wer Uebles that u. s. w. Vgl. Aesch., *Choeph.* v. 311: *δράσαντι παθεῖν τρυγέρων μῦθος τάδε φωνεῖ.* Fragm. no. 267. Dind.: *δράσαντι γάρ τοι καὶ παθεῖν ὀφείλεται.*

V. 623. Dass auch in der Aeschyleischen Tragödie eine ähnliche Aufzählung der vom Prometheus den Menschen erwiesenen Wohlthaten vorgekommen sei, ergiebt sich aus Plutarch *de fort.* p. 98. C. *de sollert. anim.* c. 7. p. 964. F. Porphyr. *de abst.* III., 18. p. 257. Zwei daraus erhaltene und mit einer geringen Abänderung von mir benutzte Verse sind:

ἵππων ὄνων τ' ὀχεῖα καὶ ταύρων γονὰς
δοὺς ἀντίδουλα καὶ πόνων ἀνδέκτορα.

Vgl. Hermann p. 272.

V. 683. Ueber die hier erwähnten Nachtgeburten vgl. Hesiod., *Theog.* v. 213., wo es ausdrücklich heisst, dass die Nacht sie liebelos, *οὔτινι κοιμηθεῖσα*, geboren habe. Spätere gaben ihnen den Erebos zum Vater. Hygin. pr. 1. Cic. de N. D. III., 17. Claudian III., 29.

V. 716. Zu dem in der Einleitung über Io als die erste der vom Zeus umarmten Erdentöchter Gesagten füge ich noch hinzu, dass auch bei Nonnus VII., 117 in der Aufzählung der Geliebten des Zeus ebenfalls Io die erste Stelle einnimmt: die letzte aber Olympias, die Mutter Alexanders des Grossen, gewiss nach älteren Alexandrinischen Vorgängern.

V. 770. Ueber das in der Einleitung S. 108 ff. besprochene Verhältniss des Zeus zu den Moiren vergleiche man noch den Orphischen Hymnus 59 (58), v. 11.:

Μοῖρα γὰρ ἐν βιότῳ καθορᾷ μόνον, οὐδέ τις ἄλλος
ἀθανάτων, οἳ ἔχουσι καρὴ νιφόεντος Ὀλύμπου,
καὶ Διὸς ὄμμα τέλειον· ἐπεί γ' ὅσα γίγνεται ἡμῖν,
Μοῖρά τε καὶ Διὸς οἵδε νόος διάπαντος ἅπαντα.

V. 782 ff. Von dem Kranze des Prometheus s. Athen. XV., 672 E.: *ζημίαν ἐν τοῖς ἔμπροσθεν χρόνοις ἀφωρίσαι τὸν Δία τῷ Προμηθεῖ χάριν τῆς κλοπῆς τοῦ πυρὸς λύσαντα αὐτὸν ἐκ τῶν χαλεπωτάτων δεσμῶν· καὶ τίσιν ἑκούσιον ἐν ἀλυπίᾳ κειμένην δοῦναι θελήσαντος ταύτην ἔχειν ἐπιτάξαι τὸν καθηγούμενον τῶν θεῶν. Ὅθεν ἀπ' ἐκείνου τὸν δεδηλωμένον στέφανον τῷ Προμηθεῖ περιγενέσθαι, καὶ μετ' οὐ πολὺ τοῖς εὐεργετηθεῖσιν ἀνθρώποις ὑπ' αὐτοῦ κατὰ τὴν τοῦ πυρὸς δωρεάν.* Der *δεδηλωμένος στέφανος*, von dem Athenäus, oder vielmehr der von ihm angeführte Menodotos aus Samos in der *ἀναγραφὴ τῶν κατὰ τὴν Σάμον ἐνδόξων*, redet, ist von Lygos, und die Sitte, Lygoskränze zu tragen, wird als eine Karische bezeichnet. Bei Apollodor II., 5, 11, 12 heisst es vom Herakles: *καὶ τὸν Προμηθέα δὲ ἔλυσε* (*vulg. διέλυσε*) *δεσμὸν ἑλόμενον* (für *ἑλόμενος*) *τὸν τῆς ἐλαίας.* Ohne Zweifel ist der *δεσμός* hier eben auch nichts anders als der Kranz, der ein Sinnbild und Erinnerung der Fesseln sein sollte; dass ein Oliven-, nicht ein Lygoskranz genannt wird, ist eine Abweichung, wie sie in solchen Sagen nicht befremden kann, und für uns durchaus gleichgültig. Dass aber auch in der Aeschyleischen Tragödie von dem Kranze und der Sitte des Kranztragens zu Prometheus' Gedächtnisse die Rede gewesen sei, erhellt aus einer andern Stelle des Athenaeus XV., 674 D.: *Αἰσχύλος δ' ἐν τῷ λυομένῳ Προμηθεῖ σαφῶς φησιν, ὅτι ἐπὶ τιμῇ τοῦ Προμηθέως τὸν στέφανον περιτίθεμεν τῇ κεφαλῇ ἀντίποινα τοῦ ἐκείνου δεσμοῦ*: dass aber die Befreiung, nach welcher Prometheus den Kranz aufsetzte, auch bei ihm ebenso wie in der von Apollodor gegebenen Erzählung vom Herakles vollzogen sei ist keinesweges als sicher anzunehmen, da, wie in der Einleitung S. 146 bemerkt ist, Apollodor seine Erzählung erweislich nicht aus Aeschylus geschöpft hat. — Ueber den Ring haben wir nur Zeugnisse Römischer Schriftsteller, und ohne ausdrückliche Berufung auf Aeschylus. Plin. N. H. XXXVII. pr. Servius zu Virg. *Ecl.* VI., 42. Hygin. p. astr. II., 15. Isidor. *Orig.* XIX., 32.

Zusätze und Verbesserungen.

S. 16. Z. 22. Die Anführungshäkchen sollten bis Z. 24 gehen.

S. 73. Zu dem hier Gesagten ist folgende Anmerkung nachzutragen: Ueber den Philoktet des Attius, und ob er wirklich ein Aeschyleisches Stück gewesen, vgl. Lobeck Aglaoph. S. 1248. Gesetzt er war dies, so wissen wir doch aus andern Beispielen, dass Aeschylus in verschiedenen Stücken dieselben Mythen nicht immer auf dieselbe Weise darstellte. Man vergleiche die Darstellung des Inachos im Prometheus mit der in den Xantrien, worüber Valck. Diatr. p. 11. und was die Schol. zu den Eumeniden über die Pentheusfabel sagen, zu V. 24.

S. 84 unten. Für „auch ehe er von ihm besiegt ward" hätte ich schreiben sollen: „zumal er beim ersten Wettstreit schon von ihm besiegt worden sein soll". Mir war, als ich jene Stelle schrieb, die bekannte Erzählung nicht gegenwärtig.

S. 87. Z. 11 v. u. für verkam lese man vorkam.

S. 88. Die Verweisung auf Anmerkung 37 steht am unrechten Ort, und sollte vielmehr Z. 14 stehn.

S. 113. Z. 5. Hinter II. I, 423 ist noch hinzuzusetzen: und XXIII, 205.

S. 122. Anm. 25 a. E. Seitdem ist mir Gerhard's Abhandlung: „König Atlas im Hesperidenmythus", in den Abh. der Berl. Akad. d. W. f. 1841 zugekommen, wo ebenfalls S. 112 der nördliche Peloponnes als die frühste Heimath des Mythus vom Atlas bezeichnet wird. — Ueber Libyen vgl. noch Tzetz. zu Lycophr. V. 149.

S. 123. Z. 18 v. u. für historische lies heroische.

S. 141. Z. 21. für anderen Menschen, was durch ein wunderliches Versehen hineincorrigirt ist, l. m. Unsterblichen.

S. 171. V. 132. für luftigen l. m. luft'gen.
S. 190. V. 398. für τὰς l. m. τᾶς.
S. 191. V. 403. für übermuth'ger l. m. übermüth'ger.
S. 266. V. 519. für Höben l. m. Höhn.
S. 289. Z. 18. für zum l. m. zu.
S. 290. Z. 15. für diese l. m. die.
S. 295. Z. 12. für ὃ δέδωκαν l. m. ὧν δέδωκα.

Unbedeutendere Fehler, die dem Verständniss keinen Eintrag thun, und Ungleichmässigkeiten in Rechtschreibung und Interpunction habe ich anzuzeigen unterlassen, in der Voraussetzung, dass der geneigte Leser dergleichen ebenso leicht übersehen werde, als es von mir oder vom Corrector übersehen worden ist.

Berlin, Druck von A. W. Hayn.

DES

AESCHYLOS

EUMENIDEN.

DEUTSCH

MIT

EINLEITUNG UND ANMERKUNGEN

VON

G. F. SCHOEMANN.

GREIFSWALD.
BEI C. A. KOCH.
1845.

Vorrede.

Die gegenwärtige Bearbeitung der Eumeniden des Aeschylos wird in zwiefacher Absicht von mir bekannt gemacht. Erstens soll sie eine grössere und umfassendere Arbeit über diese Tragödie ankündigen, wie ich sie gegenwärtig theils wegen anderer Hindernisse, theils weil mir manche Hülfsmittel abgehen, noch nicht auszuführen im Stande bin. Zweitens aber beabsichtige ich durch die jetzige Arbeit auch einer achtbaren Klasse von Lesern, für die eine vollständige kritische und exegetische Ausgabe von keinem In-

teresse sein würde, die aber den Werken der antiken Poesie eine sinnvolle Theilnahme zuwenden, und zu ihrer reinen Auffassung und Würdigung nicht selten fähiger sind, als die eigentlichen Alterthumsgelehrten, das Verständniss dieser so grossartigen und tiefsinnigen Schöpfung des erhabensten aller alten Dichter zu vermitteln und zu erleichtern: und diese Absicht liegt mir um so mehr am Herzen, je mehr ich eine lebendige und wirksame Vermittelung zwischen der Gegenwart und dem Alterthum gerade in unserer Zeit als eine Aufgabe für die Philologen ansehe, der sich Keiner, der ihr gewachsen ist, entziehen sollte. Ueberdies dürfen wir die Hoffnung hegen, dass der König, dessen alles Schöne und Grosse mit Liebe umfassendem Sinne wir die erneute Darstellung der Antigone danken, uns in der nächsten Zukunft auch eine Darstellung der Orestia gewähren werde; und so möchte denn diese Arbeit über den Schlusstheil der Trilogie, der zugleich den Schlüssel des Verständnisses der gan

zen Composition enthält, gerade jetzt Manchen nicht unerwünscht kommen.

Von meiner Uebersetzung hoffe ich, dass Kenner in ihr die wahre und echte Treue künstlerischer Nachbildung, frei von abstossenden Härten und störender Fremdartigkeit, nicht vermissen werden. Wer da weiss, worauf es bei Arbeiten dieser Art eigentlich ankommt, und wer das Wesentliche und Unwesentliche zu unterscheiden versteht, der wird die Grundsätze, nach welchen ich übersetzt habe, hoffentlich billigen: wer es aber nicht weiss, gegen den mich auf Erörterungen darüber einzulassen würde eine undankbare Mühe sein. — Die vorausgeschickte Einleitung enthält Alles, was mir nothwendig schien, um auch den nichtphilologischen Leser zum richtigen Verständniss der Tragödie vorzubereiten. Die angehängten Besprechungen dürfen freilich meist nur auf ein philologisches Interesse rechnen, obgleich Manches in ihnen noch keinesweges erschöpfend behandelt ist, und eine

genauere Behandlung sowohl dieser als einiger anderer jetzt noch gar nicht berührter Gegenstände der grösseren Bearbeitung vorbehalten bleiben muss, für welche ich mich freuen werde aus etwanigen Beurtheilungen der gegenwärtigen Arbeit recht vielen Gewinn ziehen zu können. Den der Uebersetzung nachfolgenden erklärenden Anmerkungen wird man es ansehn, dass sie zum grossen Theil nicht bloss für philologische Leser berechnet sind, und deswegen Manches enthalten, was für diese nicht gesagt zu werden brauchte oder in früheren Commentaren schon hinlänglich gesagt worden ist. Einiges Neue und Beachtenswerthe dürften indessen doch auch sie hier finden. Endlich aber bloss für Philologen bestimmt sind die kritischen Anmerkungen, deren ich mich um so weniger überhoben achten durfte, je öfter ich mich genöthigt sah, den Text für meine Uebersetzung nach eigenem Ermessen herzustellen. Die Philologen wissen, wie bisher der Text beschaffen ist, und wie

zahlreiche Verderbnisse ihn entstellen, zu deren sicherer Verbesserung die Mittel der Conjecturalkritik schwerlich ausreichen, sondern handschriftliche Hülfsmittel besserer Art, als wir bis jetzt besitzen, zu wünschen sind. Ob auch zu hoffen, steht freilich sehr dahin. Einige noch unbenutzte Handschriften des Aeschylos, die wahrscheinlich auch die Eumeniden enthalten, befinden sich in Spanien, in der Bibliothek des Escurial, die aus Constantinopel stammen und durch die Araber nach Spanien gekommen sein sollen, wie J. Conington im Classical Museum, III p. 410, nach Medwin's Angabe berichtet. Es wäre jedenfalls zu wünschen, dass sie bald von einem Kundigen untersucht, und die Ergebnisse bekannt gemacht würden. — Bei meiner Arbeit übrigens habe ich Wellauer's Ausgabe zu Grunde gelegt und über die Abweichungen von dieser überall Rechenschaft gegeben, mit Ausnahme solcher Stellen, wo die von mir vorgezogene Lesart sich schon in Wellauer's Anmerkungen findet und von Jedem

auch ohne meine Erinnerung leicht erkannt werden kann. Auch Wellauer's Verszahlen habe ich beibehalten, obwohl ich öfters von seiner Abtheilung abgewichen bin, auch an zwei Stellen zur Ausfüllung von Lücken einige Verse zugesetzt habe. Was die Conjecturen betrifft, die ich an mehreren Stellen vorgetragen habe, so weiss ich wohl, dass vor den Augen Mancher nur solche Conjecturen Gnade finden, die von ihnen selbst oder von ihren Freunden herrühren: und so begnüge ich mich denn mit der Hoffnung, dass man mir wenigstens die Gerechtigkeit nicht versagen werde, anzuerkennen, dass ich fremde Conjecturen nie ohne triftige Gründe verworfen, und eigene nie ohne Noth gemacht habe.

Greifswald, im Januar 1845.

Einleitung.

Zum richtigen Verständniss unserer Tragödie ist es nothwendig, zuvörderst das Ganze der grossen Composition zu überschauen, von der sie den Schluss bildet, und deren vorangehende Theile die Anlässe und Ursachen der That darstellen, um derentwillen wir in diesem Schlusstheile den Thäter von den Erinyen verfolgt, von anderen hülfreichen Gottheiten aber in Schutz genommen und der Gewalt jener entzogen sehen. Wir werden jedoch, da es uns hier nur auf die Erklärung dieser Einen Tragödie ankommt, von den beiden übrigen Stücken der Orestestrilogie auch nur soviel in Betracht zu ziehen haben, als dieser Zweck zu fordern scheint.

Der Zusammenhang der Ereignisse, deren endlicher Ausgang in den Eumeniden dargestellt wird, ist nach unsers Dichters Auffassung folgender. Als das zum Kampf gegen Troia versammelte und in Aulis, an der Böotischen Küste des Euripos, zur Abfahrt bereitliegende Heer der Hellenen durch widrige Winde zurückgehalten ward, verkündigte der Seher Kalchas, dass Artemis dem Heerzug grolle, und dass sie die

Abfahrt nicht anders gestatten werde, als wenn der Heerführer Agamemnon ihr sein eigenes Kind, Iphigenien, zum Opfer darbringe. Weshalb sie grollte, wird nicht ganz klar ausgesprochen. Die herkömmliche Sage, nach welcher Agamemnon die Göttin durch Erlegung einer ihr geweihten Hindin und durch unehrerbietige Prahlerei erzürnt haben soll, verschmäht Aeschylos. Er deutet vielmehr an, dass theils im Allgemeinen unfromme Gesinnung den Unwillen der Artemis erregt, theils besonders dieser Rachekrieg gegen Troia ihr missfallen habe. Denn wenn auch Troia allerdings durch den Raub der Helena und die Verweigerung ihrer Zurückgabe sich an den Hellenen vergangen hatte, so war doch dies Vergehn kein solches, was mit einem Vertilgungskriege zu ahnden gewesen wäre, und Artemis, die zu den Schutzgöttern Troias gehörte, sah mit Schmerz die Vorbereitungen zu so übermässiger Rache, und grollte den Hellenen um so mehr, weil sie voraussah, wie sehr sie der Mässigung vergessen und wie frevelhaft sie ihren Sieg missbrauchen würden [1]). — Agamemnon nun war durch jene Verkündigung des Sehers in die schwere Alternative versetzt, entweder seine Tochter zum Opfer bringen, oder den Zug gegen Troia aufgeben zu müssen. Eine Zeitlang schwankte er: endlich siegten Rachsucht und Ehrgeiz über die Stimme der Natur und der Vaterliebe, Iphigenie ward unter einem erdichteten Vorwande zum Heere beschieden und geopfert; und die Erzählung von diesem Opfer in einem Chorgesange der ersten Tragödie*), lässt uns deutlich erkennen, wie sehr

*) Agam. V. 211 ff. bes. V. 223.

Agamemnon, nachdem er einmal seinen Entschluss gefasst, sich fühllos gegen die Regungen des Vaterherzens verhärtet habe. So hatte der böse Geist, der von der Ahnen Zeiten her in Pelops' Hause waltete, auch über ihn Macht gewonnen, und die unnatürliche That, die er sich ersparen konnte, sobald er nur der Rache und dem Ehrgeiz zu entsagen sich entschloss, konnte nicht straflos bleiben; sie musste ihm Unheil gebären. — Dies Unheil ereilt ihn denn auch, sobald er die Frucht seines Opfers geerntet hat und siegreich von der zerstörten Troia nach Hause zurückgekehrt ist. Sein Weib, Klytämnestra, zuerst unheilbar verletzt durch die Opferung der Tochter, dann von eifersüchtigem Grimm gestachelt wegen des abwesenden Gatten Buhlschaft mit Troischen Weibern, hat sich dem Aegisthos, dem bittersten Feinde des Atridenhauses, den alte noch ungebüsste Frevelthat, von Agamemnons Vater einst an dem seinigen begangen, mit Rachedurst erfüllt, zu ehebrecherischem Bündniss ergeben, und den Plan zum Verderben Agamemnons mit ihm ersonnen. Mit verstellter Freude empfängt sie den Heimkehrenden; auf untergebreiteten Purpurteppichen, gleich einem Gotte, führt sie ihn in den Palast, geleitet ihn ins Badegemach, breitet ein künstlich zugerichtetes Gewand über ihn, verstrickt ihn in die trügerischen Falten, und mordet den Wehrlosen. So ward die Unthat gestraft, aber durch eine neue Unthat: Iphigeniens Tod ward gerächt, aber von der, die wenigstens zu solcher Rache gegen den, der ihr Gatte und Vater ihrer Kinder war, sich nicht befugt achten durfte, und deren That, auch hiervon abgesehn, durch die neben der verletzten Mutterliebe mitwirkenden anderweitigen Motive ganz

entschieden zur verbrecherischen ward [2]). Und verbrecherisch ist auch der Mörderin ferneres Verhalten. Mit frechem Muth bleibt sie in dem Hause des Gatten, das von ihr selbst mit dessen Blute befleckt ist: sie theilt Agamemnons Thron und Bette mit dem ehebrecherischen Gehülfen ihres Mordes: ihr und Agamemnons Sohn, Orestes, noch ein unmündiger Knabe, wird aus dem Vaterhause verstossen und ins Ausland entfernt, damit er nicht des Vaters Rächer werde: die Tochter, Elektra, lebt ein kummervolles Leben, einer Sklavin gleich gehalten, unter den Mördern ihres Vaters, hassend und gehasst. — So verstreicht eine Reihe von Jahren, bis Orestes zum Mann erwachsen ist. Da macht er sich auf um seines Vaters Tod zu rächen, angetrieben, wie durch sein eignes Herz, so durch den Ausspruch des Apollon, der ihm die Rache des Vaters als heiligste Pflicht eingeschärft, und mit den schwersten Strafen der Erinyen gedroht hat, wenn er sie versäume. Als ein Bote verkleidet, der den Tod des Orestes zu berichten komme, gelangt er mit seinem Freunde Pylades nach Argos, entdeckt sich hier der Schwester, mit der er am Grabe des ermordeten Vaters zusammentrifft, entwirft mit ihr den Racheplan, und vollführt ihn. Aegisthos fällt zuerst unter seinen Streichen: die Mutter zu strafen steht er an: aber Pylades mahnt ihn an seine Pflicht, an des Gottes Ausspruch, und so taucht er das rächende Schwert auch in der Mutter Brust. Alle billigen die That als gerecht: denn kein verwerflicher Beweggrund, nur das Gefühl der heiligsten Pflicht, durch des Gottes Ausspruch gekräftigt, hat ihn geleitet. Aber ihn selbst, den Muttermörder, erfasst alsbald die Qual und

Angst der Reue. Die Erinyen steigen aus der Unterwelt, jetzt nur noch ihm allein sichtbar, und treiben ihn hinweg von der blutbefleckten Stätte. Er flieht nach Delphi, um bei dem Gotte Schutz zu suchen, auf dessen Wort er die That vollbracht hat.

Hier beginnt die Handlung unserer Tragödie. Der erste Theil derselben geht zu Delphi vor sich. Die Scene zeigt den Vorplatz des Apollotempels: die Pythias tritt auf mit einem Gebete zu den Gottheiten, die dem Orakel und der Umgegend vorstehn, und begiebt sich dann in das Heiligthum, um ihres Amtes zu warten. Aber alsbald stürzt sie entsetzt zurück. Sie hat den Orestes erblickt, als Flehenden an dem heiligen Nabelsteine*) sitzend, und um ihn her die Grauengestalten der Erinyen schlafend auf den Sesseln hingestreckt; und mit Anrufung des Gottes, dass er selbst seines Heiligthums Befleckung wahrnehmen möge, eilt sie hinweg.

Jetzt öffnet sich unserm Blick das Innere des Tempels. Wir sehen den flehenden Orestes von den schlafenden Erinyen umgeben, und der weissagende Gott selbst tritt zu ihm, spricht ihm Muth zu und verheisst ihm Hülfe. Noch werden zwar die Erinyen nicht von ihm ablassen; aber er solle nach Athen fliehen und sich flehend an die Pallas wenden: dort werde ihm Beruhigung und Erlösung zu Theil werden. Und so übergiebt Apollon ihn der Obhut des geleitenden Hermes, unter dessen Schutz er nach Athen gelangen wird.

Noch schlafen die Erinyen: aber nun steigt der rachefordernde Schatten Klytämnestra's aus der Unterwelt herauf, erweckt sie mit bittern Vorwürfen und treibt sie an,

*) S. die Anmerk. zu v. 40.

den Flüchtling zu verfolgen. Sie raffen sich auf: sie sehen mit Ingrimm ihre Beute entronnen, und schelten den Gott, der durch die Aufnahme des Frevlers sein eigenes Heiligthum befleckt habe, aber dennoch ihn zu erretten nicht vermögen werde. Da erscheint Apollon selbst, die Unholdinnen aus seinem Tempel hinwegzuweisen, und nach kurzem Wortwechsel entfernen sich die Erinyen um dem Flüchtling nachzusetzen. — Hiermit schliesst der erste Theil des Stückes.

Im zweiten Theile sehen wir uns nach Athen versetzt. Orest erscheint als Flehender am Altar der Stadtgöttin, Schutz und Entscheidung seines Schicksals von ihr zu begehren: und gleich darauf stürzen auch die Erinyen herbei, mit Drohungen gegen den Flüchtling, der ihnen dennoch nicht entgehen werde, und mit einer schauerlich-erhabenen Verkündigung ihres Amtes, ihres ewigen Rechtes, ihrer unausweichlichen Gewalt. — Da naht sich Athene selbst auf den Hülferuf des Orestes: sie lässt sich von beiden Parteien vortragen, wer sie sind und warum es sich zwischen ihnen handelt. Dann erklärt sie, dass ihr selbst in diesem Handel das Richteramt zu übernehmen nicht zukomme, da sie weder dem Flehenden ihren Schutz versagen, noch gegen die Erinyen sprechen dürfe. Sie wolle darum ein Gericht aus den Besten ihres Volkes niedersetzen, um zwischen beiden zu entscheiden. Die Erinyen, die schon früher erklärt haben, dem Urtheil der Göttin die Schlichtung des Streites überlassen zu wollen, lassen sich diese Anordnung ohne Widerspruch gefallen, um so mehr, da sie überzeugt sind, dass nicht gegen sie werde entschieden werden können. So wird denn das Gericht angeord-

net, und Athene verkündigt, dass diese Anordnung nicht bloss für den gegenwärtigen Fall, sondern auch für die Zukunft bestehn, und ein ehrwürdiger Rath, auf dem Areshügel versammelt, fortan immerdar das Richteramt verwalten solle. Apollon erscheint, um für Orestes zu zeugen und als Anwalt seine Sache zu unterstützen. Die Verhandlung beginnt: die Erinyen bringen ihre Anklage vor, Orestes seine Rechtfertigung, und was er selbst nicht hinreichend darlegen kann, ergänzt Apollon. Darauf werden die Richter zur Abstimmung aufgerufen, wobei aber Athene erklärt, dass bei gleicher Zahl der beiderseitigen Stimmen Orestes als losgesprochen gelten solle, und dass sie selbst ihre Stimme den lossprechenden zulegen werde. — Die Stimmen werden gezählt: sie sind auf beiden Seiten gleich: Orestes ist also losgesprochen, und mit Dank an die Göttin, mit Segenswünschen und Verheissungen für die Stadt eilt er von dannen.

Aber die Erinyen zürnen heftig. Sie glauben ihre Ehre verletzt, ihr uraltes, heiliges Recht gekränkt, und drohen dem Lande, in dem ihnen diese Kränkung widerfahren, mit Unheil und Verderben. Athene sucht sie zu beruhigen: sie seien nicht entehrt, ihr Recht sei nicht verkannt, da ja die Hälfte der Stimmen für sie gewesen sei: und auch fortan, wenn sie nicht selbst es verschmähen, solle ihnen Dienst und Ehre in Attika neben dem Sitze der Schutzgöttin selbst gleich den erhabensten der Himmlischen erwiesen werden. — Endlich gelingt es ihr, sie zu besänftigen. Sie lassen sich unter dieser Bedingung sowohl das, was jetzt geschehen ist, als auch die Stiftung eines Blutgerichtes für die Zukunft gefallen, und verheissen

dem Volke, wenn es ihrer eingedenk sein und ihre Macht und ihr Recht anerkennen und ehren werde, dafür Heil und Segen. So führt denn Athene sie in feierlichem Festzuge zu dem ihnen bestimmten Heiligthume, und mit Festgesängen und der Einsetzung des Cultes der Erinyen, die fortan wohlwollend und segensreich, als Eumeniden, im Lande wohnen und walten werden, schliesst die Tragödie.

Man erkennt leicht, dass dem Dichter die Lossprechung des Orestes nicht der alleinige oder der Hauptinhalt seiner Tragödie sein solle, sondern dass dieser vielmehr in demjenigen bestehe, was er mit jener in Verbindung gebracht hat, in der Anordnung des Gerichtshofes auf dem Areopag, wodurch Verbrechen, wie das des Orestes, fortan der unbedingten Strafgewalt der Erinyen entzogen werden, und in der Versöhnung der Erinyen mit dieser Anordnung, und ihrer Umwandlung aus unholden und verderblichen Rachegeistern in wohlwollende und segensreiche Göttinnen. Allgemeiner ausgedrückt lässt diese Versöhnung sich bezeichnen als eine Ausgleichung der höheren, durch Rücksichten der Sittlichkeit und Billigkeit bestimmten Gerechtigkeit, und des natürlichen unbedingten Triebes nach Rache, der die Thaten nur nach ihrer äusserlichen Beschaffenheit, nicht nach ihrem innern sittlichen Gehalte auffasst, und überall nach jenem äusserlichen Maasse Gleiches mit Gleichem vergolten wissen will. Nach der Aeschyleischen Theologie wird jener natürliche, unbedingte Trieb nach Rache durch die Erinyen, die Töchter der alten Urnacht, jene sittlich und billig richtende Gerechtigkeit durch die olympischen Götter, deren Höchster Zeus ist, vertreten,

in unserer Tragödie durch Apollon und Athene. Jene gehören der früheren Titanischen Weltordnung an, in welcher das Naturgesetz nur gleichsam noch instinctartig waltete; diese der späteren, höheren Entwickelung, wo klares Bewusstsein und freies Handeln nach Motiven der Intelligenz und Sittlichkeit stattfindet: und von diesem theologischen Standpunkte aus können wir also den Inhalt unserer Tragödie auch so bezeichnen, dass sie darstelle, wie die alten Rachegötter und ihr Recht in die neue Weltordnung eingetreten sind, und hier ihre rechte Stellung und wahrhafte Geltung erst empfangen haben.

Zur dramatischen Darstellung solcher Idee nun konnte Aeschylos auf dem ganzen Gebiete der Mythologie schwerlich einen passendern Stoff finden, als die Orestesfabel, die nur einiger leichter Nachhülfe und Modificationen bedurfte, um vollkommen seinem Zwecke gemäss zu sein. Agamemnons Ermordung war ein Verbrechen, welches Rache forderte, und der Sohn des Ermordeten war durch das natürliche Recht unweigerlich verpflichtet, die Rache an der Mörderin zu vollziehn. Aber diese Mörderin ist seine eigene Mutter: ihr Haupt muss ihm nach natürlichem Rechte nicht weniger theuer sein, als das des Vaters: er kann die heilige Pflicht gegen den Vater nicht erfüllen, ohne die ebenso heilige Pflicht gegen die Mutter zu verletzen: indem er das Recht übt, verwirkt er zugleich Strafe; und eben so strafbar würde er sein, wenn er das Recht zu üben, den Vater zu rächen unterliesse. Dies ist die unheilvolle Consequenz der durch das natürliche Recht geforderten Blutrache, dass sie den Menschen in eine Collision widerstreiten-

der Pflichten bringt, aus der es unmöglich ist einen Ausweg zu finden, wenn nicht von anderswoher eine Entscheidung gewonnen wird. Diese kann aber nur gewonnen werden durch Abwägung der beiden streitenden Pflichten nach Momenten eines höheren als des bloss natürlichen, nach denen eines sittlichen Rechts. Dieses höhere Recht offenbaren dem Menschen die Himmlischen, und durch die Stiftung eines Gerichtshofes unter ihrer Leitung und Erleuchtung wird die Veranstaltung getroffen, dass fortan die Thaten der Menschen nicht bloss nach ihrer äussern Gestalt, sondern nach ihrer innern Beschaffenheit beurtheilt, und hiernach entweder gestraft oder gerechtfertigt werden sollen.

Dem Dichter nun, der die Orestesfabel in diesem Sinne behandeln wollte, lag es ob, zuvörderst die beiden Thaten, um die es sich handelt, den Mord des Agamemnon durch seine Gattin, und den Mord dieser durch ihren Sohn, in ihr wahres Licht zu stellen, sodann den Sieg des höheren, durch die olympischen Götter vertretenen Rechtes über das niedere von den Erinyen rücksichtlos festgehaltene Princip, und endlich die Versöhnung dieses niederen Princips und seine Unterordnung unter das höhere zu schildern, wie die Erinyen sich die Beschränkung ihrer unbedingten Strafgewalt durch die Stiftung eines das höhere Recht vertretenden Gerichtes für jetzt und für die Zukunft gefallen lassen. — Betrachten wir also jetzt zunächst die Darstellung der beiderseitigen Thaten, die übrigens vollständig nicht in den Eumeniden allein enthalten, sondern aus allen drei Stücken der Trilogie zu entnehmen ist.

Klytämnestra hat ihren Gatten nicht in leidenschaftlicher Aufwallung, im ersten heftigen, überwältigenden Gefühl erlittener Kränkung, sondern aus langgenährtem Hass, nach jahrelanger Vorbereitung*), mit tückischer Hinterlist gemordet. Mit verstellter Freundlichkeit empfängt sie den Heimgekehrten, erweist ihm Ehren, die er, als dem Sterblichen nicht gebührend, sich anzunehmen sträubt, und nur widerstrebend, und zugleich in frommer Scheu vor den Göttern sich demüthigend, geschehen lässt**). Sie bereitet ihm ein Bad, wie zur Erquickung: sie bedient ihn selbst: und dann, als er hinaussteigen will, wirft sie ein verstrickendes Gewand über ihn, das ihm das Antlitz verhüllt, Arme und Füsse fesselt, und mordet so den Wehrlosen mit eigener Hand. — Und was sind die Motive ihrer That? Vor allen beruft sie sich auf die Opferung ihrer Tochter, aus welcher auch der Seher gleich damals, als sie geschah, Unheil geweissagt hatte. Es ist, sagt sie selbst,

's ist, mein' ich, nicht unwürdiger Tod
Ihm worden zu Theil.
Hat nicht Unheil Er über das Haus
Arglistig gebracht?
Er, der mein Kind, das von ihm ich empfing,
Das ich ewig bewein', Iphigenien mir
Unwürdig erschlug, litt Würdiges jetzt.
Er beklage sich nicht in des Hades Reich,

*) Einen längst nicht unverherbedachten Kampf alten Grolles nennt sie selbst ihre That, Agam. V. 1350.

**) Agam. V. 892 ff. u. 918. ff.

Dass mordender Stahl
Ihm strafte das eigne Beginnen*).

Und anderswo, als der Chor sie aus der Stadt entweichen heisst:

Nun sprichst du mir das Urtheil, aus der Stadt zu fliehn,
Mit Hass der Bürger, mit des Volkes Fluch beschwert:
Und keinen Vorwurf hattest du für diesen Mann,
Der unbedenklich, gleich als würd' ein Lamm gewürgt
Aus voller Weiden heerdenreichem Ueberfluss,
Sein eignes Kind, sie meines Schoosses liebste Frucht,
Die Winde Thrake's zu beschwören opferte**).

So tadelnswerth nun aber die Opferung Iphigeniens auch sein mochte, dass doch die That der Klytämestra nicht als dadurch gerechtfertigt angesehn werden könne, ergiebt sich leicht. Es war ein Opfer, vom Könige für das Heer der zürnenden Gottheit dargebracht, ein Opfer, ohne welches der unternommene Krieg nicht geführt, die dem ganzen Hellas angethane Schmach nicht gerächt werden konnte. Freilich Agamemnon war nicht unweigerlich genöthigt, das Opfer zu bringen: die Göttin verlangte es nur als die Bedingung, unter welcher allein sie den Rachekrieg gegen die von ihr geliebte Stadt zulassen wollte, und warnte durch diese Bedingung selbst gegen den Krieg. Es stand in Agamemnons Macht, dieser Warnung Gehör zu geben, von dem Kriege zurückzutreten, die Bestrafung des verletzten Gastrechts den Göttern an-

---

*) Ebend. V. 1502 ff. — Das arglistig im vierten Verse spielt wohl auf den erdichteten Vorwand an, unter welchem Agamemnon seine Tochter ins Lager beschieden hatte, nämlich dass er sie mit dem Achilleus vermälen wolle.

**) Ebend. V. 1386 ff.

heim zu stellen, die Pflicht des Vaters für höher zu achten, als die Mahnungen der Rache und des Ehrgeizes. Er that es nicht: ihm schien vielleicht eine höhere Pflicht, die Pflicht des Heerführers gegen sein Volk, den Sieg über die Vaterliebe zu gebieten. Jedenfalls war die Entscheidung schwer: und nachdem er sich entschieden, kam es jedenfalls der Klytämnestra nicht zu, sich zu seiner Richterin aufzuwerfen, und das Opfer der Tochter durch den Mord des Gatten zu strafen. Sie konnte ihn hassen, sie konnte ihn meiden: meuchelmorden durfte sie ihn nicht.

Aber ausserdem hat uns der Dichter auch noch anderweitige Motive ihrer That vor Augen gelegt, die wohl geeignet sind, uns den Zorn über die Opferung der Tochter fast nur als einen Vorwand erscheinen zu lassen, mit dem sie jene zu verdecken und ihr Verbrechen zu beschönigen suche. Zunächst den eifersüchtigen Grimm, da sie vernommen hat, wie Agamemnon ihr vor Troia die Treue nicht bewahrt habe, und jetzt auch eine Geliebte, die gefangene Königstochter Kassandra, heimbringe, die deswegen ebenfalls von ihr gemordet wird.

Sie wetzt das Schwert dem Gatten, und vermisst sich ihm
Mit Mord zu lohnen, dass er mich hierher gebracht,

sagt Kassandra*): und die Mörderin selbst, als sie nach vollbrachter That aus dem Palast hervortritt, und die beiden Leichen den Umherstehenden zeigt, bricht in die höhnenden Worte aus:

*) Ebend. V. 1235.

Da liegt er nun, der seiner Gattin Recht gekränkt,
Der mit den Ilischen Chrysestöchtern Buhlschaft pflog,
Und sie, die kriegsgefang'ne Zeichenschauerin,
Genossin seines Bettes, die Weissagende,
Sein trautes Liebchen, die mit Ruderbank und Mast
Vertraut geworden. Doch nicht straflos blieb ihr Thun.
Er liegt nun da: und sie, nachdem sie gleich dem Schwan
Zuvor ihr letztes Sterbelied gesungen hat,
Liegt neben ihm, den sie geliebt, und schaffet mir
Zu meines Lagers Freuden eine Würze mehr*).

Endlich ihre eigene Buhlschaft mit dem Aegisthos. Einige freilich haben hierüber die Ansicht aufgestellt, Klytämnestra sei nicht sowohl durch ihre ehebrecherische Verbindung mit dem Aegisthos zu dem Morde ihres Gatten bewogen, sondern sie habe vielmehr jene Verbindung nur in der Absicht geschlossen, um sich eines Gehülfen zu versichern, mit dessen Beistand sie um so leichter die Rache an ihrem Gatten vollziehn, und nach vollbrachter That die Folgen von sich abwehren möchte[8]). Aber bei Aechylos vermag ich wenigstens durchaus keine Bestätigung dieser Ansicht zu entdecken. Als Orestes auf seiner Mutter ehebrecherische Verbindung hindeutet, weiss sie ihm mit Nichts zu entgegnen, als mit einer Berufung auf Agamemnons ähnliche Verschuldung:

Doch sag' auch was dein Vater sündigt' ebenfalls.

und als Orest darauf erwiedert,

Schilt nicht den Kämpfenden du daheim in sichrer Ruh,

beruft sie sich nur auf das den Weibern natürliche Bedürfniss der Liebe, wodurch sie, wenn der Gatte

*) Ebend. V. 1413.

sie verlassen und der Treue gegen sie vergessen, leicht verleitet werden, sich einem Andern hinzugeben. Denn, sagt sie,

Des Gatten zu entbehren schmerzt die Weiber, Kind *).

Sind also die Motive der That Klytämnestra's von so unreiner Beschaffenheit, so wird überdies die Schwere ihrer Schuld noch durch mehr als Ein hinzutretendes Moment vergrössert. Nicht ohne Gewicht ist es zuvörderst, dass sie in dem Agamemnon nicht bloss ihren Gatten, sondern den sieggekrönten Helden und den verehrten König seines Volkes ermordete [4]). Als ein wackerer Fürst und tapferer Kriegsheld, wie Homer ihn nennt, wird er durchaus auch von Aeschylos dargestellt. Und nun, sagt Apollon,

nicht gleich zu achten ist es, stirbt ein edler Mann,
mit gottverliehnem Königsscepter hochgeehrt,
und gar durch Weibeshände **).

Gottgeehrt kam er nach Hause***): da meuchelmordet ihn die Hinterlist eines eifersüchtigen und rachgierigen Weibes, und seine Völker,

die vor den Menschen hochberühmt,
Die Ueberwinder Ilion's mit Heldenmuth,
Sind nun der Herrschaft zweier Weiber unterthan *_*).

Ausserdem aber hat Klytämestra, da sie den Mann ermordete, der nicht bloss ihr Gemal, der auch der Vater ihrer Kinder war, ein zwiefach geheiligtes Band verletzt.

---

*) Choeph. V. 905 ff.
**) Eumen. V. 594.
***) Agam. V. 1310.
_) Choeph. V. 300.

Besudelt mit zwiefacher Blutschuld war sie ja:
Den Mann ermordend tödtete sie den Vater mir,

klagt Orestes*): und als die Erinyen den Gattenmord für weniger strafbar als den Muttermord erklären, entgegnet Apollon:

Ha, gar verachtet, ohne Kraft ja wäre dann
Der Ehegöttin Hera und Zeus' heil'ges Band,
Verachtet ja nach diesem Worte Kypris auch,
Von deren Huld den Menschen all ihr Liebstes kommt.
Ist Ehe doch für Mann und Weib schicksalbestimmt,
Und mehr als Eidschwur heilig, so Gebühr sie wahrt**).

Und nun gar eine Ehe, die mit Kindern gesegnet ist, der Kypris die erwünschtesten Gaben gewährt hat. Was dünkt euch, sagt Orestes:

Sie, die an ihrem Gatten solche Gräuelthat
Verübt, von dem sie Kinder trug im Mutterschoos,
Vormals geliebte, jetzund ihr verhasst und feind,
Was dünkt euch, war sie Otter, war Giftnatter sie,
Die durch Berührung ohne Biss schon Fäulniss wirkt,
Ob frecher Kühnheit und verruchter Sinnesart***)?

Dazu noch ihr Benehmen nach verübter That, dass sie gegen göttliches und menschliches Recht in dem Hause zu bleiben sich erfrecht, wo das Blut des gemordeten Gatten um Rache gegen sie schreit, dass sie ihren Buhlen zum Herrn des Hauses macht, das Reich und die Habe des Ermordeten ihm zuwendet, und unmütterlich gesinnt gegen die eigenen Kinder, nachdem sie ihnen den Vater gemordet hat, den Sohn, von dem sie fürchten musste, dass er herangewachsen des Vaters

*) Eumen. v. v. 572.
**) Eum. v. 205.
***) Choeph. v. 598.

Erbe fordern und seinen Tod rächen würde, in die Verbannung stösst, aus der er, wie sie wünscht und hofft, nimmer wiederkehren soll, die Tochter aber gleich einer Sklavin hält und dem Mörder ihres Vaters zu dienen zwingt. So klagt Elektra dem Schatten des Vaters:

Denn wie verkauft von unsrer Mutter irren wir
Umher: dafür hat sie Aegisthen zum Gemal
Gewonnen, der an deinem Mord mitschuldig ist.
Gleich einer Magd bin ich gehalten, und Orest
Misst seines Erbes als Verbannter, während sie
In üpp'gem Prunk verzehren deiner Mühen Frucht*)

Und durch dieses unmütterliche Benehmen wird denn zugleich auch dem einzigen Grunde, mit dem sie ihre That gegen Agamemnon einigermassen entschuldigen konnte, der Mutterliebe zur Iphigenia und der Erbitterung über deren Opfertod, der grösste Theil seiner Kraft entzogen. Denn liebte sie jenes Eine Kind so sehr, dass sie deswegen dem Gatten nicht verzeihen konnte, so hätte doch die Rücksicht auf ihre andern Kinder sie von jenem Aeussersten zurückhalten müssen, da sie ja hiedurch das Band zwischen sich und diesen nothwendig unheilbar zerriss.

In solchem Lichte also und durch solche Momente erschwert zeigt uns der Dichter die That der Klytämnestra. Betrachten wir jetzt ihr gegenüber die des Orestes.

---

*) Ebend. V. 130. — Ueber das Verhalten der Klytämnestra bei der falschen Nachricht vom Tode des Orestes begnüge ich mich auf Bamberger's Anmerkung zu den Choeph. V. 660 zu verweisen.

Der alttestamentliche Satz, wer Blut vergiesst, dessen Blut soll wieder vergossen werden, lebte auch im Bewusstsein der alten Griechen in vollster Kraft. Vergossenes Blut muss mit Blut gebüsst werden.

Vom Blute, das der Schooss der Muttererde trank,
Gerinnt ein Mal der Rache *).

Der Gemordete grollt in der Unterwelt seinem Mörder, und verlangt nach Rache um so dringender, weil, so lange er ungerächt ist, sein Andenken bei den Hinterbliebenen der gebührenden Ehren entbehrt, und ihm selbst in der Unterwelt seine Ruhe und sein geziemendes Loos nicht zu Theil wird **). Darum heisst es in den Choephoren:

Tief im Erdschooss sind
Erzürnt die Todten,
Grollend auf des Mörders Haupt ***).

und an einer andern Stelle:

Es bändigt, Kind, den Grimm
Des Todten auch des Feuers
Zermalmender Zahn doch nicht:
Spät noch zeigt er sein Zürnen *_*).

Dieses Zürnen des Gemordeten und das auch in der Unterwelt fortlebende Verlangen nach Rache an dem Mörder erscheint in den Erinyen, den zürnenden Rachegöttinnen, personificirt [5]). Eben weil es ein natürliches ist, und in dem unmittelbaren Bewusstsein na-

*) Ebend. V. 64.
**) Vgl. Klausen zu den Choephor. V. 337 u. 142.
***) Ebend. V. 39.
_) Ebend. V. 320.

türlichen Rechtes wurzelt, hat es die schöpferische Phantasie der Griechen als eine Macht aufgefasst, die auch unabhängig von den Individuen, in denen sie sich äussert, ein selbständiges Dasein habe, und ihr ein substanzielles Leben und Wirken, eine übermenschliche Persönlichkeit gegeben. Der Name Erinyes bezeichnet die Zürnenden: bei Aeschylos nennen sie selbst sich auch Fluchgöttinnen*), weil eben in dem Fluche sich der Zorn des Verletzten gegen den Thäter und das Verlangen nach Rache mit der Zuversicht auf Erfüllung recht eigentlich ausspricht. Das Amt der Erinyen ist es also auch, dafür zu sorgen, dass jene Erfüllung nicht ausbleibe, dass das Blut des Gemordeten mit dem Blute des Mörders gebüsst werde.

So will's das Gesetz, dass vergossenes Blut
Zur Erde geströmt Blut wieder verlangt.
Das Verbrechen, es ruft die Erinys herauf,
Die von dem zuvor Gemordeten her
Unheil nun strafet durch Unheil**).

Es strafen aber die Erinyen den Schuldigen grossentheils nicht sowohl selbst und unmittelbar, als vielmehr durch Vermittelung der Menschen: und in dem Zustande der Gesellschaft, den die Orestesfabel voraussetzt, oder den wenigstens Aeschylus dafür annimmt, wo noch kein vom Staate angeordnetes Rechtsverfahren die Blutrache einerseits unterstützte, andererseits aber zügelte, lag die Vollziehung des Rechts, die Rache des Ermordeten, als eine heilige Pflicht dem

*) Eumen. V. 395.
**) Choeph. V. 394.

nächsten Blutsverwandten ob[6]). An diesen also wenden sich nun auch die Erinyen, und mahnen ihn seine Pflicht zu erfüllen: und wer diese Mahnung überhört, diese Pflicht unerfüllt lässt, dem drohen dafür von ihnen die schwersten Strafen. So hat es der Delphische Gott dem Orestes verkündigt, wie wir von diesem selbst hören.

Nein, nicht verrathen wird mich der vielkräft'ge Spruch
Des Loxias, der diese That mich wagen hiess,
Der laut mich aufriet, schwerer Qualen Stürme mir
Androht' in meines Busens brennendheisser Glut,
Wenn ich des Vaters Mörder nicht verfolgete,
Und wie sie jenen, also sie mich tödten hiess.
Geplagt mit schweren Strafen nicht an Geld und Gut,
Nein, an der eignen lieben Seele würd' ich dann
Es büssen, und erdulden vieles bittre Leid. —
Er nannte viele Qualen der Erinyen,
Aus meines Vaters Blute mir erwachsende. —
Denn dunklen Graun's Geschosse aus der Unterwelt
Vom Racheflehn der Blutsverwandten, die durch Mord
Gefallen, Wahnsinn, nächtlicher Gespenster Graus
Werd' ängstend mich verfolgen: aus der Stadt gejagt
Mit ehrner Geissel werde mein gequälter Leib.
Auch werde Solchem an des Mahles Becher nicht
Antheil gewähret noch an heil'ger Spenden Guss:
Von den Altären scheuch' ihn unsichtbar der Zorn
Des Vaters, Keiner gönn' ihm Gastrecht und Verkehr,
Und gänzlich ehrlos, freundlos sterb' er endlich hin,
Elend von Siechthum ausgedörrt zum schlimmsten Tod *).

*) Ebend. V. 269. ff. — „Die leiblichen und bürgerlichen Uebel, die Apollon dem Orestes androht, wenn er seine Schuldigkeit nicht erfüllte, die Erinyen aus des Vaters Blut, sind um nichts geringer, als was die Erinyen der

Doch während so die Erinyen den nächsten Angehörigen des Ermordeten zur Blutrache antreiben, bleibt keinesweges der Mörder selbst von ihren eigenen Angriffen verschont. Wie der Rachetrieb in ihnen prosonificirt ist, eben so ist es auch die Gewissensangst, die dem Schuldigen keine Ruhe lässt, ihn unaufhörlich mit dem Bewusstsein seiner Strafbarkeit peinigt, ihn rastlos von Ort zu Ort umhertreibt, ob er irgendwo der Qual der Erinnerung an seine That entrinnen möge. So ist auch Klytämnestra von diesen Angriffen der Erinyen nicht verschont geblieben: das beweisen die Sühnungen, mit denen sie sie zu versöhnen gesucht hat, wie sie selbst ihnen vorhält:

Vielfältig habt von meinem Gut ihr ja geschlürft
Weinlose Spenden, unberauschenden Sühnetrank,
Und nächtlichheil'ge Mahle bracht' am Feuerheerd
Ich dar in Stunden, keinem andern Gott geweiht *).

Aber ihre ganze Gewalt hat sie doch nicht erfahren, weil es ihr gelungen ist, den Stachel der Gewissensangst durch die Beschönigung ihrer That, als einer gerechten, abzustumpfen, zumal da auch die Bande, durch die sie an den Ermordeten geknüpft war, nicht in ihrer Heiligkeit und Unverletzlichkeit von ihr erkannt wurden. Und in diesem Sinne lässt unser Dichter auch die Erinyen selbst, als ihnen vorgeworfen wird, die Klytämnestra weniger heftig verfolgt zu haben, antworten,

---

Mutter ihm wirklich anthun, und sind darum so geflissentlich ins Grässliche ausgemalt, damit sie nicht verfehlen, die wirklich dargestellte Pein gehörig aufzuwiegen." Welcker, d. Aesch. Trilog. p. 447.

*) Eumen. V. 106 ff.

Ist ihre That doch keines Blutsverwandten Mord, und an einer andern Stelle

Sie war dem Mann, den sie erschlug, nicht blutsverwandt*).

Sie schien also durch den Mord Agamemnons, wenn gleich allerdings eine Schuld auf sich geladen, doch wenigstens kein geheiligtes Band der Natur zerrissen, kein ewiges, unmittelbar gültiges Naturgesetz übertreten zu haben, und deswegen auch die Rache der Erinyen, der Vertreterinnen des Naturgesetzes, nicht in demselben Grade herauszufordern als Orestes, dessen That, der Muttermord, sich auf den ersten Blick als eine unnatürliche darstellt. Und so ist es auch vollkommen consequent, dass die Erinyen, obwohl er durch sie selbst zu der That angetrieben ist, ihn doch nachher wegen eben dieser That strafen. Denn ebenso wie das Recht des Vaters und sein Anspruch auf die Blutrache durch den Sohn von den Erinyen als ein unverbrüchliches Naturgesetz vertreten wird, dem Orestes sich nicht entziehen darf, ebenso wird auf der andern Seite das Recht der Mutter und ihr Anspruch auf Achtung und Ehrfurcht des Sohnes von den Erinyen vertreten, und Orestes hat, indem er seine Mutter tödtete, gleichviel warum, ein nicht weniger unverbrüchliches Naturgesetz verletzt und ist also den Erinyen unweigerlich verfallen. — So ist es also durchaus nothwendig, dass in einem Falle wie dieser, wo Naturgesetz gegen Naturgesetz in Collision kommt, die Entscheidung, auf welcher Seite das bessere Recht sei, nicht von denen, die bloss das natürliche, son-

*) Ebend. V. 203 u. 575.

dern von denen gegeben werde, die neben diesem auch das sittliche Moment zu würdigen wissen. Vom sittlichen Standpunkt betrachtet ist aber Klytämnestra's Gattenmord ein weit schwereres Verbrechen, als der Muttermord des Orestes, wenn man einerseits die verwerflichen Motive betrachtet, von denen sie getrieben ward, und die wir oben besprochen haben, andererseits die Heiligkeit der Ehe, die denn auch vom Apollon, als dem Anwalte des Orestes, ganz besonders hervorgehoben wird. Die Ehe ist ein sittliches, also göttliches Institut: die höchsten Götter stehen ihr vor, Zeus, Here und Aphrodite, die durch sie den Kindersegen, dem Menschen das Liebste, gewährt. Sie hat also nicht bloss eine eben so hohe, sie hat eine noch höhere Bedeutung als die bloss natürliche Blutsverwandtschaft, besonders für das Weib, dessen ganze Bestimmung sich ja eben darin erfüllt, Gattin, Hausfrau und Mutter zu sein. So hat also Klytämnestra etwas mehr als ein blosses Naturgesetz übertreten, Orestes mehr als ein blosses Naturgesetz an ihr gerächt. Sie hatte durch ihre That den Anspruch auf die kindliche Liebe und auf die Heiligkeit des Muttternamens verwirkt, und der Sohn durfte die Pflicht der Blutrache für den Vater an ihr üben wie an einer Fremden [7]).

Aeschylos macht übrigens für den Orestes noch ein anderes Moment geltend, nämlich dass auch bloss vom natürlichen Gesichtspunkt betrachtet das Verhältniss des Sohnes zum Vater ein engeres und verpflichtenderes sei, als das zur Mutter. Orestes selbst äussert sich in diesem Sinne: als die Erinyen auf seine Frage, warum sie doch die Klytämnestra wegen der Ermor-

dung ihres Gatten weniger hart als ihn verfolgt haben, die Antwort geben

Sie war dem Mann, den sie erschlug, nicht blutsverwandt,

fragt er dagegen:

Und bin denn ich mit meiner Mutter Eines Bluts*)?

d. h. ist denn das Verhältniss zwischen dem Sohne und der Mutter wirklich ein näheres, als zwischen der Gattin und dem Gatten? Ausführlicher aber setzt es Apollon auseinander:

Nicht ist die Mutter, wie sie heisst, Erzeugerin
Der Kinder, sondern Nährerin des Keimes nur:
Allein der Vater zeugt ihn: sie birgt nur den Schoss
Gleich fremdem Pfande**).

Es scheint dass Aeschylos hiermit in der That eine allgemeine, oder wenigstens eine weitverbreitete Ansicht seiner Zeitgenossen ausgesprochen habe***): indessen ist zu beachten, dass er dies Moment, der Vater sei dem Sohne näher als die Mutter, und in Collisionsfällen müsse daher die Pflicht gegen den Vater der gegen die Mutter vorgehen, doch nur als eins unter mehreren, und keinesweges als das allein schon entscheidende vorbringen lässt, und dass vielmehr die andern Momente, die theils in den Eumeniden, theils in den vorhergehenden beiden Stücken hervorgehoben sind, auch ganz von jenem abgesehen, zur Rechtfertigung des Orestes hinreichen würden.

---

*) Eum. V. 576.

**) Ebend. V. 631.

***) Vgl. Valckenaer zu Eurip. Phoen. V. 34 u. Diatr. in Eurip. fr. p. 30 A.

Wir wenden uns jetzt zu dem zweiten Hauptpunkte, und betrachten, wie der Dichter den Sieg der Sache des Orestes über die anklagenden Erinyen dargestellt habe. In der Oekonomie unserer Tragödie stehen das natürliche Recht, welches von diesen, und das zugleich natürliche und sittliche, welches vom Apollon vertreten wird, zu Anfange noch als gleich mächtig einander gegenüber. Apollon ist zwar der Prophet des höchsten Gottes und beruft sich darauf, dass er, was er verkünde, nur im Namen des Zeus spreche: aber die Erinyen halten sich ihres unbedingten Rechtes für zu gewiss, als dass sie es um solches Ausspruches willen aufgeben und von ihrem Schlachtopfer ablassen sollten. Apollon steht nicht als ein Höherer, sondern als Partei ihnen gegenüber, und es muss daher eine höhere Gottheit ins Mittel treten, welche über beiden Parteien erhaben sei, und deren Ausspruch beide sich zu fügen bereit seien. Eine solche ist Athene, die Tochter aus dem Haupte des Zeus und nächst ihm die Inhaberin der höchsten göttlichen Weisheit, die deswegen auch die Rechte beider Gegner gleichmässig zu würdigen und ihren Streit unparteiisch zu schlichten vermag. Das weiss Apollon wohl, und heisst darum den Orestes zu ihr seine Zuflucht nehmen und ihren Rechtspruch anrufen [8]); und die Erinyen, so sehr sie überzeugt sind, dass ihr Recht unbedingt gelten müsse, und es für ganz ungebührlich erklären, wenn darüber noch erst ein Richterspruch eingeholt werden solle*), werden doch, als nun Athene selbst erscheint, durch ihre Hoheit und Würde bewogen, die Entscheidung ihr zu überlassen**).

*) Ebend. V. 251. **) Ebend. V. 417,

Die Form des Rechtsstreites, durch welchen der Dichter die Lossprechung des Orestes erfolgen lässt, ist von Manchen getadelt worden, als ob dadurch ein Kampf, der seiner Natur nach allein im eigenen Innern des Menschen vorgehe, und auch nur da ausgekämpft werden könne, der Kampf des beunruhigten Gewissens mit dem Bewusstsein redlicher Pflichterfüllung, zu einem ganz äusserlichen gemacht worden sei. „Nicht Orestes," sagt man, „ist es, der ihn kämpft, sondern um ihn wird er gekämpft. Er ist gewissermassen nur der Gegenstand, an welchem die alten und jungen Gottheiten die Kraft ihres Rechtes erproben, und selbst nachdem er freigesprochen ist, hat der Kampf sein Ende noch keineswegs erreicht, haben die Erinyen ihren Zorn noch nicht ganz und gar aufgegeben: ein Umstand, in welchem das Zugeständniss gewissermassen ausgesprochen ist, dass ein solcher Zwiespalt auf diese Weise nicht ausgeglichen werden kann*)."

Was den fortdauernden Zorn der Erinyen und ihre endlich doch erfolgte Versöhnung betrifft, wird weiter unten seine Erledigung finden: hinsichtlich jenes Rechtsstreites aber dürfte zu erinnern sein, dass wir die Formen der antiken Poesie vor allen Dingen in antikem, d. h. in einem der alten Auffassungs- und Darstellungsweise vertrauten Sinne anzusehen haben. Der antiken Poesie ist es durchaus eigen, die sittlichen und geistigen Elemente des menschlichen Lebens in die engste und innigste Beziehung zu übermenschlichen,

*) O. Jahn, über Göthe's Iphigenia auf Tauris. (Greifswald 1843) S. 15.

göttlichen Mächten zu setzen, die den Menschen in seinem Denken und Wollen nicht lediglich sich selbst überlassen, sondern ihm überall rathend und mahnend, antreibend und warnend, hemmend und helfend zur Seite stehn. Und wir dürfen dies nicht etwa als eine bloss zum Zweck der poetischen Darstellung willkührlich gewählte Einkleidung betrachten: wir müssen vielmehr anerkennen, dass eine wahre und tiefe Ueberzeugung von der Unzulänglichkeit des bloss auf sich selbst gestellten Menschen, ein Bewusstsein, wie er überall in seinem Denken, Wollen und Vollbringen von höheren Einflüssen und Einwirkungen bedingt und bestimmt sei, zum Grunde liege. Der Mensch findet sich in der Gesellschaft seiner Mitmenschen zur Anerkennung eines gemeinsamen, das Ganze beherrschenden Gesetzes verbunden: es sind Ordnungen des Lebens, Bestimmungen der Verhältnisse, Grundsätze des Rechtes und der Sitte, von denen er sich bewusst ist, dass kein einzelner Mensch sie ersonnen, keine Berathung Mehrerer sie festgestellt habe, und die dennoch Allen als ein unverbrüchliches Gebot gelten, welches zu achten sie sich innerlich gedrungen fühlen. Da werden sie denn inne, dass es eine höhere, über dem Menschen stehende Macht sein müsse, die ihnen diese Gebote offenbart und ins Herz geschrieben: und so verehren sie den staatengründenden Zeus, die waltende Themis, die gebühranweisende Dike, die wohlordnende Eunomia, die eintrachtstiftende Irene, und andere Götter als Stifter der Ordnung, des Rechtes und der Sitte. — Aber ebenso fühlt auch der Einzelne sich in seinem besondern Thun und Treiben im Guten wie im Schlimmen vielfältig von Antrieben be-

stimmt, von Kräften getragen, die er nicht als ihm selbst und allein angehörig und eigen zu betrachten vermag. Er fühlt sich hinausgehoben gleichsam über sich selbst, fühlt sich von Gedanken und Entschlüssen erfüllt, von denen er sich nicht bewusst ist, sie selber in sich erzeugt, durch eigene freiwillige Thätigkeit hervorgerufen zu haben, und die nun doch mit unwiderstehlicher Gewalt ihn beherrschen, und ihn fortreissen zu Handlungen, deren er in gewöhnlicher, ruhiger, alltäglich-besonnener Stimmung sich nimmer fähig gehalten hätte. So erkennt er also auch hier die Einflüsse und Eingebungen höherer, göttlicher Wesen: und der Dichter, wenn er nun diese Wesen auch sichtbar und leiblich zu den Menschen hintreten lässt, thut nichts Anderes, als was auch die eigene Phantasie des Volkes für sich selbst in wachenden wie in Traumgesichten vielfältig zu thun pflegt.

Hüten wir uns indessen, diese Einwirkung höherer Wesen auf den Menschen so zu verstehn, als ob damit nun die eigene Freiheit des Menschen aufgehoben und er Nichts weiter, als ein unselbständiges und willenloses Werkzeug in den Händen jener Wesen sei, womit zugleich alle Zurechnung solcher Handlungen für ihn wegfallen würde. Vielmehr erkennt der Mensch an, dass auch in ihm selbs Etwas sei, womit er Jenen gleichsam entgegen komme, dass Empfänglichkeit, Vermögen, Regungen in ihm sein müssen, woran jene anknüpfen können, und dass sie den Menschen eben so wenig zum Bösen als zum Guten ganz willenlos treiben können, wenn er nicht auch mit eigener Kraft und eigenem Willen ebendorthin gerichtet ist, wohin sie ihn führen. So ist also eine beständige ge-

heimnissvolle Wechselwirkung des höheren Einflusses und der eigenen Selbstbestimmung: nur wer selbst schon gut ist, wird von den Göttern im Guten, nur wer schon schlecht gesinnt ist, im Schlechten gefördert: die Eingebung des Gottes setzt überall eine entgegenkommende Regung der Seele voraus, und wo diese nicht ist, da können die Götter auch ihre Macht nicht üben. — So erscheint uns das Verhältniss schon bei dem ältesten Dichter, beim Homer, in mehreren Beispielen. Ich begnüge mich jetzt nur Eins anzuführen. Helena, in der Odyssee*), schiebt ihre That auf die Ate, die Verblendung, mit der Kypris sie bethört habe: aber wie weit sie doch entfernt sei, sich selbst für schuldlos zu halten, was sie offenbar hätte thun müssen, wenn sie sich eigenen reinen Herzens bewusst wäre, zeigt der Vorwurf, den sie selbst sich macht. Sie nennt sich die Schamlose**), und bekennt damit deutlich, dass sie von der Kypris nicht würde haben verblendet werden können, wenn sie nicht selbst dazu geneigt gewesen wäre, sich verblenden zu lassen. Ebensowenig gilt sie auch bei den Andern für schuldlos, obgleich ihre Schuld ihr als menschliche Schwäche verziehen wird. — Diese Vorstellung ist übrigens ebenso auch im Alten Testamente. Jehovah verhärtet das Herz des Pharao, und für diese Verhärtung muss Pharao büssen***). Aber er würde schwerlich haben verhärtet werden können, wenn er nicht auch schon aus eigenem Triebe hart gewesen

*) Im vierten Gesange. V. 261.

**) Ebend. V. 145.

***) II. Mos. 4, 21. 7, 3.

wäre. — Also die Freiheit des Menschen ist durch die göttliche Einwirkung nicht ausgeschlossen [9]),

aber wer schon selbst bereit ist, dem gesellt der Gott sich zu *).

Und hiernach müssen wir denn also auch die Darstellungen der alten Dichter, wenn sie uns die Menschen unter sichtbar erscheinender Götter Einflüssen vorführen, beurtheilen; wir müssen, um sie gerecht zu würdigen, sie in demselben Sinne auffassen, in dem sie sicherlich von ihrem Publikum aufgefasst wurden. In diesem war das Bewusstsein, dass bei jenen göttlichen Einflüssen und Mitwirkungen die Freiheit des Menschen doch sehr wohl bestehe, ohne Weiteres gegenwärtig. Und wenn nun auch bei dieser Herbeiziehung göttlicher Potenzen das Eigene des Menschen bald mehr bald weniger sichtbar hervorgehoben wird, so ward es doch sicherlich überall als von selbst verstanden vorausgesetzt, und es bedurfte für ein antikes Publikum nicht, wie für uns, einer ausdrücklichen Belehrung und Verständigung. Was dem modernen Leser in der Darstellung als mangelhaft und einseitig erscheinen mag, ward durch den Sinn, mit dem die Alten herantraten, von selbst ergänzt und vervollständigt.

Treten nun auch wir mit solchem Sinne an die getadelte Partie unserer Tragödie, so werden wir den Dichter hoffentlich gerechtfertigt finden. Das Sachverhältniss ist dieses. Orestes hat den Delphischen

*) Aeschyl. Pers. v. 728.— So spricht auch Sophokles, Oed. auf Kolon. V. 371 das Zusammenwirken beider Momente aus: *νῦν δ' ἐκ θεῶν τοι καλιτηρίου φρενὸς εἰσῆλθε τοῖν τρισαθλίοιν ἔρις παλή.*

Gott über die an seiner Mutter zu übende Strafe zu Rathe gezogen: und wenn nun der Gott ihm den Muttermord befiehlt, so ist doch klar, dass hier der göttliche Antrieb keinesweges ohne eigenes Zuthun des Menschen eingetreten sei. Der Gedanke, den Vater auch an der Mutter zu rächen, und auf diese Weise zu rächen, die allein den Zorn des Ermordeten sühnen zu können schien, war ihm selbst nothwendig schon gekommen, wie denn auch alle Andern, die von der Sache wissen, dies ganz in der Ordnung finden. Der Ausspruch des Orakels hat also nur die Bestätigung gegeben, hat der Stimme der Pflicht in Orestes' eigenem Innern nur ihr volles Gewicht verschafft. Alles aber, was Apollon dem Orestes sagt, ist Etwas, was dieser auch sich selbst hätte sagen können: dass die Erinyen des Vaters Rache forderten, dass Qual und Leid ihm drohten, wenn er diese Pflicht versäumte, konnte ihm auch ohne des Gottes Verkündigung nicht unbekannt sein. Es ist nun nur das eigene Gefühl und der eigene Wille zugleich auch unter eine höhere Auctorität gestellt, als richtig anerkannt, das Schwanken und Bedenken, was sich dagegen sträubte, zurückgedrängt und überwunden: wie ja überhaupt von Frommgesinnten das Orakel meistentheils nur zu dem Zwecke befragt wurde, bei Zweifeln und Unentschlossenheit dem Gemüthe einen festen Anhalt zu gewähren und den Ausschlag zum Thun oder Unterlassen zu geben [10]). Und Orestes erklärt ja selbst, auch wenn er nicht an die Verkündigung des Gottes glaubte, müsse er dennoch die That begehn*), d. h. es seien

*) Choeph. V. 296.

ohnehin noch andere kräftige Motive, die ihn dazu drängen[11]). Dass aber der Gott in seiner Antwort ihm nur die heilige Pflicht der Rache, die Scheu vor der sonst ihm drohenden Strafe der väterlichen Erinyen einschärft, ist vollkommen der Sache angemessen: denn dies war das eigentlich entscheidende, und ohne dies würden alle andern Motive, wenn sie auch beitragen mochten jenes zu verstärken, doch für sich allein die That nicht gerechtfertigt haben.

Nun aber, da diese That gethan ist, steht sie in ihrer ganzen Schrecklichkeit vor den Augen des Thäters. Der Stachel, der ihn dazu anspornte, ist jetzt nicht mehr vorhanden: es bleibt zunächst blos das Bewusstsein, etwas Unnatürliches gethan zu haben, und die peinigende Qual des Gewissens, dass er es doch wohl nicht hätte thun sollen. Denn so ist es ja: dieselbe Handlung erscheint dem Menschen als eine andere, so lange er sie noch vor sich hat, und als eine andere, wenn sie vollendet hinter ihm liegt, und es dauert lange, eh das Gemüth wieder zur Ruhe kommt, und Beides, die That selbst und das was zur That drängte, vergleichend gegen einander halten und die Grässlichkeit jener mit dem Gewichte dieses aufwiegen kann. Sehr schön lässt der Deutsche Dichter seinen Orestes diese Qualen, mit denen die Erinyen das Gewissen ängsten, aussprechen:

Sie (die Erinyen) rühren sich in ihren schwarzen Höhlen,
Und aus den Winkeln schleichen ihre Gefährten,
Der Zweifel und die Reue leis' herbei.
Vor ihnen steigt ein Dampf vom Acheron:
In seinen Wolkenkreisen wälzet sich

Die ewige Betrachtung des Gescheh'nen
Verwirrend um des Schuld'gen Haupt umher*).

Und wie hier der neuere Dichter die inneren Vorgänge des Gemüthes personificirt und unter dem Bilde einer äusseren Erscheinung dargestellt hat, und Jeder doch unter diesem Bilde die wahre Bedeutung erkennt, so waren auch dem alten Dichter und seinem Publikum die Erinyen nicht eine bloss äusserliche auf den Orestes einbrechende Macht, sondern sie waren ein in die Erscheinung tretendes Gegenbild dessen, was in seiner eigenen Seele vorging. Und Orestes verkennt auch nicht die Folgen seiner That, eh er sie begeht; er weiss, dass sie sich durch Seelenqual und Reue an ihm rächen, dass er den Erinyen der Mutter verfallen werde: Klytämnestra droht ihm damit, und er entgegnet nicht, dass er sie nicht fürchte, sondern nur, dass die Scheu vor den Erinyen des Vaters, die Achtung der durch des Gottes Ausspruch ihm noch gewisser gewordenen Pflicht ihn dennoch zur That treibe**).

Dass er nun nach vollbrachter That Hülfe und Beruhigung bei dem Gotte sucht, der jene gut geheissen, ihn in dem Entschlusse dazu bestärkt hat, ist ganz natürlich, und ich denke, Jeder muss erkennen, in's Innerliche übersetzt bedeute dies Nichts andres, als dass er seine Gewissensangst zu beruhigen suche durch die Vergegenwärtigung des heiligen, als göttliches Recht anerkannten Motiv's, aus dem er die That begangen hat. Im Tempel nun findet er zuerst auch wirklich Ruhe: die Erinyen sinken in Schlaf,

*) Göthes Iphigenia Act. 3. Sc. 1.
**) Choeph. V. 911.

d. h. in der unmittelbaren Nähe des Gottes gewinnt das Bewusstsein der heiligen Pflicht, auf deren Antrieb er gehandelt, wieder die Oberhand und beschwichtigt die Qualen der Reue. Aber noch ist dies nicht dauernd, und völlige Beruhigung kann ihm erst durch die Lossprechung der Athene gewährt werden, d. h. durch die Gottheit, welche die höchste, alle Verhältnisse richtig erkennende Weisheit und zugleich das göttliche Erbarmen mit menschlicher Unzulänglichkeit und Schwäche in sich vereinigt.

Nun folgt der Rechtshandel vor der Athene. Es scheint mir durchaus falsch, wenn man sagt, nicht Orestes sei es, der ihn kämpfe, sondern um ihn werde gekämpft. Athene fordert ja doch ihn selbst auf, sich gegen die Anklage der Erinyen zu vertheidigen, und man könnte ohne Schwierigkeit die ganze Verhandlung jener Scene auch in ein Selbstgespräch des Orestes verwandeln, in dem er sich seine That und die Gründe zu ihrer Rechtfertigung vergegenwärtigte. Auch das, was zuletzt der zu Hülfe gerufene Apollon für ihn vorbringt, ist Nichts anders, als was wir auch aus Orestes eigener Seele gesprochen denken könnten. Er ruft den Gott zum Zeugen, dass das, was er gethan, dem göttlichen Rechte gemäss sei: und dies war ja auch von Anbeginn seine eigene Ueberzeugung, die durch den Ausspruch des Orakels nicht erst ihm eingegeben, sondern nur bestätigt worden ist. Es ist aber klar, dass das Zeugniss des Gottes für das Recht viel angemessener und wirksamer jetzt auch wieder durch den Mund des Gottes selbst ausgesprochen wird, ohne dass es deswegen für den Orestes zu etwas bloss Aeusserlichem würde.

Es ist übrigens einzugestehn, dass diese Gerichtsscene für sich allein betrachtet etwas Unbefriedigendes habe. Denn es werden in ihr keinesweges alle Momente, auf die es ankam, in ihrer vollen Bedeutung hervorgehoben, und man könnte wünschen, dass Aeschylos namentlich dasjenige, was er den Apollon früher in dem Wortwechsel, wo dieser die Erinyen aus seinem Tempel fortweist, von der Heiligkeit der Ehe hat sagen lassen*), lieber für diese Scene aufgespart hätte, so wie man auch von der Athene, anstatt des Grundes der Lossprechung, den sie angiebt, und der lediglich darauf hinausläuft, dass sie dem männlichen Geschlechte den Vorzug vor dem weiblichen gebe, wohl lieber eine gedrängte Zusammenfassung aller der Momente gewünscht hätte, die jetzt in den verschiedenen Theilen der Trilogie zerstreut vorkommen. Aeschylos hat vielleicht Wiederholungen gescheut: doch scheint es in der That, als ob diese Scheu ihn diesmal das Rechte habe verfehlen lassen. Abgesehen hiervon ist aber alles Uebrige vortrefflich. Dass die zu Richtern bestellten Athenischen Bürger den Orestes mit gleicher Stimmenzahl verdammen und lossprechen, dadurch wird angedeutet, wie es für bloss menschliche Erwägung nicht wohl möglich sei, in einer solchen Collision widerstreitender Pflichten für Eins oder das Andere zuversichtlich zu entscheiden, was ja Athene selbst auch schon ausgesprochen hat, indem sie sagt:

Zu schwer ist dieser Handel, wenn ein Sterblicher
Ihn denkt zu richten **).

*) Eum. V. 204. ff.

**) Ebend. V. 448.

Und wenn sie nun dennoch ein Gericht von Sterblichen niedersetzt, und also im Widerspruch mit eben dieser Aeusserung zu handeln scheint, so thut sie es offenbar nur, um eben die Unmöglichkeit, dass Menschen hier entscheiden können, durch die That selbst anschaulich zu machen. Sie selbst erklärt dabei, für Orestes stimmen zu wollen; aber sie erklärt dies nicht vor der Abstimmung der Richter, um nicht durch ihre göttliche Auctorität das Urtheil der Menschen zu bestimmen, sondern erst nachdem diese schon abgestimmt haben, und jetzt, da die Stimmenzahl auf beiden Seiten sich gleich zeigt, giebt sie durch ihre Stimme den Ausschlag; Orestes ist losgesprochen, und eilt dankerfüllt von dannen, unverfolgt von den Erinyen [12]). — Wie aber konnte er durch solchen Vorgang wirklich frei, d. h. innerlich beruhigt und seiner Gewissensqual entledigt werden? Ich denke, dem gläubigen Heiden musste dieser Ausspruch der Athene ungefähr dieselbe Wirkung haben, wie dem gläubigen katholischen Christen die vom Priester über den Sünder ausgesprochenen Absolution. Wie hier die Beruhigung entspringt aus dem Glauben an die göttliche Gnade, die durch den Mund der Kirche redet, so dort aus dem Glauben an die Weisheit und Güte des höchsten Gottes, deren Repräsentantin Athene ist. Diese will, dass der Mensch, wenn er ohne verbrecherischen Willen, in der Absicht, recht zu handeln, eine That begangen hat, die doch an und für sich betrachtet als Unrecht erscheint, das Vertrauen hege, die Gottheit werde den Willen vielmehr als die That ansehn, und in diesem Vertrauen seine Beruhigung finde. Dieser Gedanke ist durch den ganzen Zusammenhang unserer

Tragödie sichtbar genug angedeutet, um hier, unter dieser Form der Lossprechung durch die Athene, auch ohne wörtliche Erörterung erkannt werden zu können. Und will man die Intention des Dichters aller poetischen Form entkleiden, und rein das, was in Orestes Seele vorgegangen, herausheben, so kann man sagen: Orestes, anfangs durch Gewissensbisse wegen des Muttermordes gepeinigt, fand endlich in dem Bewusstsein, nur aus reinem Pflichtgefühl und ohne verwerfliche Motive gehandelt zu haben, und in dem Vertrauen, dass ein solches Handeln in den Augen der Gottheit nicht strafbar sein könne, seine Beruhigung. — Man hat die Erlösung des Orestes, die Göthe in der Iphigenia darstellt, der Aeschyleischen Darstellung vorgezogen: wie mir scheint sehr mit Unrecht. Bei Göthe wird die Erlösung des Orestes durch Iphigenien vermittelt:

O, wenn vergossnen Mutterblutes Stimme
Zur Höll' hinab mit dumpfen Tönen ruft,
Soll nicht der reinen Schwester Segenswort
Hülfreiche Götter vom Olympos rufen*)?

Also wird die Gnade der Götter dem Orestes nicht sowohl um seiner selbst, als um der Schwester willen gewährt, was, meines Erachtens, weit mehr ein bloss Aeusserliches ist, als die Lossprechung durch die Athene. Was die Erinyen bewege, von ihrem Opfer abzulassen, welches Recht und welche Gewalt die olympischen Götter über diese haben, die innere Beschaffenheit der That, die dem Orestes selbst schon das Vertrauen auf die Gnade der Götter einflössen

*) Act. 3 Sec. 1.

musste, die dann auch wirklich ihm erwiesen wird: alles dies ist bei Göthe viel weniger als bei Aeschylos hervorgehoben. Bei Diesem erscheint uns Orestes der Lossprechung werth, deswegen glauben wir an sie: bei Jenem sehn wir ihn zwar erlöst, aber wodurch er selbst dessen werth sei, wird uns weniger deutlich [13]).

Es bleibt jetzt noch der dritte Hauptpunkt zu besprechen. Hätte Aeschylos Nichts weiter darstellen wollen, als die Erlösung des Orestes, so würde er seine Tragödie mit dessen Abgang haben schliessen müssen. Wir hätten dann ein einzelnes Beispiel von Erlösung eines den Erinyen verfallenen Schuldlosschuldigen durch die Weisheit und Güte der Götter, und wir könnten uns etwa daraus den Trost entnehmen, dass diese auch in andern ähnlichen Fällen wohl hülfreich eintreten werden, wie wir aus Göthe's Tragödie Nichts anders entnehmen können, als die Hoffnung, dass, wie jetzt dem Orestes der reinen Schwester Segenswort, so auch in künftigen Fällen das Fürwort der Unschuld, Reinheit und Liebe solchen Schuldigen zu Gute kommen werde; eine Hoffnung, die freilich weit weniger beruhigend ist, als jener Trost, weil sie eine Bedingung voraussetzt, die sich nicht immer so gewiss erfüllt finden dürfte, als das, worauf bei Aeschylos die Erlösung des Orestes beruht. — Dieser hat uns aber noch vollkommner beruhigen wollen. Nicht bloss für diesmal, sondern auch in Zukunft soll Der nicht rettungslos den Erinyen verfallen sein, dessen That aus einer Collision widerstreitender Pflichten entsprungen und von so zweifelhafter Beschaffenheit ist, dass nach menschlichem Er-

messen das Urtheil unentschieden zwischen Verdammung und Lossprechung schwanken muss. Die Erinyen sind Rachegeister, die unbedingt ihr Strafamt ausüben wollen, nur die äussere That an sich, nicht ihre innere Beschaffenheit im Auge habend. Jede Verletzung des Rechtes soll gebüsst werden, unangesehn, ob nicht ein anderes Recht dadurch gewahrt sei. Dies unbedingte Strafamt behaupten sie und halten daran fest, in der Meinung, dass, wenn es nicht in Kraft bleibe, dann überhaupt alle Scheu vor ungerechtem Thun verschwinden werde; und das ist der Sinn ihrer Rede, als Athene erklärt hat, ein Gericht niedersetzen zu wollen.

Neue Satzung stürzet jetzt Alles um,
Wenn der Rechtskampf des Muttermörders hier
Und die Unbilde siegt.
Jedem Mann wird die Hand zu frevlem Thun
Bald verlocken diese That,
Und den Eltern steht von Kindes-
Händen mancher Wunden Leid
Auch in künft'ger Zeit bevor, u. s. w.*)

Und als sie nun die Entscheidung der Athene, die Lossprechung des Orestes hören, da rufen sie ergrimmt:

Weh' mir, ihr Götter neuen Stamm's, ihr habt altes Recht
In Staub getreten, habt's entwunden meiner Hand.
Doch ich Entehrte, Schwergekränkte, bittern Groll's,
Ha, giess' ich dafür
Zum Entgelt aus meiner Brust gift'gen, gift'gen Geifer
aus: er trieft auf das Land,
Vertilgt alle Frucht: es deckt, o Rache,

*) Eum. V. 468 ff.

Die Flur dürres Moos, blattlos, saatenlos,
Und füllt das Land mit todesschwangern Flecken an *).

Wir müssen diese Drohung nothwendig mit der vorhergehenden in Verbindung denken, und die jetzt angedrohten physischen Uebel als eine Zugift und Folge der sittlichen Verwilderung ansehn, die dort vorherverkündigt ist. Denn Eines hängt nach dem religiösen Glauben des Alterthums aufs engste mit dem Andern zusammen: Sünden und Frevelthaten der Menschen werden durch Misswachs, Seuchen und andere Landplagen gestraft, und die Erinyen, wie alle chthonischen Mächte, haben die Gewalt, auch auf der Oberwelt solche Uebel anzurichten, wenn sie zürnen [14]).

Sollen nun die Erinyen versöhnt, soll ihr Zorn über die jetzige Lossprechung des Orestes gestillt, und sollen sie bewogen werden, auch für die Zukunft sich einer ähnlichen Beschränkung ihrer unbedingten Strafgewalt durch das billigere Recht der olympischen Götter und deren Werkzeug, den Gerichtshof, den Athene jetzt eingesetzt hat, zu fügen, ohne doch, wie sie gedroht haben, ihre Wirksamkeit und Aufsicht auf die Thaten der Menschen ganz aufzugeben, und so, mit der aufhörenden Furcht vor ihren Strafen auch gänzliche Zügellosigkeit und sittliche Verwilderung einreissen zu lassen, so ist klar, dass diese Versöhnung nur dadurch bewirkt werden kann, wenn ihnen Athene das Vorgegangene in seinem wahren Lichte zeigt, und sie überzeugt, wie dabei gar keine Nichtachtung ihres wohlbegründeten Rechtes beabsichtigt sei, und wie, trotz jener Beschränkung, sie dennoch auch in

*) Ebend. V. 748

Zukunft immerdar als mächtige und ehrwürdige Gewalten bestehn und geachtet werden sollen. Dies unternimmt Athene ihnen darzuthun in den Worten, mit denen sie ihren Klagen und Drohungen entgegnet:

Gebt mir Gehör, nicht stöhnet so in schwerem Groll.
Nicht unterlegen seid ihr; gleich gefallen sind
Gerecht gezählt die Stimmen, nicht zu deiner Schmach.
Denn klares Zeugniss lag uns vor vom Vater Zeus,
Und der's geweissagt, eben der bezeugt' es auch,
Dass ob der That Orestes nicht zu strafen sei *).

Das heisst nichts anders als, die Menschen, die zu Gericht gesessen, haben das Recht der Erinyen ja anerkannt, nur nicht als unbedingtes und ausschliessliches; sie haben daneben auch das Recht des Zeus anerkannt, was sein Prophet offenbart hat: und die Erlösung des Orestes ist ja gar nicht durch die Menschen ausgesprochen, die vielmehr nicht vermocht haben, zwischen beiden Rechten zu entscheiden; sie ist von der göttlichen Weisheit durch den Mund der Athene ausgesprochen, vielmehr aus Erbarmen mit der menschlichen Hülfsbedürftigkeit, als aus Nichtachtung des Rechtes der Erinyen. Dieses sollen die Menschen auch fernerhin fortfahren hoch zu ehren: es soll ihnen ein Dienst erwiesen werden, nicht weniger heilig als der Dienst der olympischen Götter und der Athene selbst, der Schutzgottheit des Landes.

Denn ich verheisse bündig, dass in diesem Land
Euch Sitz und Wohnung werden soll mit vollem Recht
Gewährt, wo ihr an opferreichen Heerden thront,
Stets hoch verehret von den Bürgern dieser Stadt **).

*) Ebend. V. 761.
**) Ebend. V. 771.

Und die Erinyen, nachdem die erste Wallung ihres Zornes sich gelegt hat, erkennen denn auch selbst an, dass Athene Recht habe, und erklären sich mit ihren Verheissungen zufrieden: und unter dieser Bedingung, dass man nicht ablasse sie zu achten und zu ehren, verkündigen sie dem Lande Heil und Segen. Sie sind nunmehr ebensowohl Eumeniden, d. h. wohlwollende Behüterinnen der Guten, als sie Erinyen, d. h. zürnende Rächerinnen der Bösen sind: und sie sind das Eine eben deswegen, weil sie auch das Andere sind. So sehen wir denn diese früheren Wesen der alten titanischen Weltordnung in die neue Ordnung des Zeus und der Olympier eingetreten, und gleichsam zu höherer Würde erhoben. Aus blind und rücksichtslos daherfahrenden Rachegeistern sind sie sittliche Mächte geworden, die zwar strafen, aber nicht mehr unbedingt Jeden, der äusserlich das Gesetz übertreten, sondern nur den, der auch innerlich gefrevelt hat und vor dem höheren sittlichen Richter strafbar ist, und die selbst da, wo die Momente der Schuld und der Unschuld gleich stehen, nicht mehr auf Rache dringen, sondern sich gefallen lassen, dass der Thäter losgesprochen werde [15]). Und als Göttinnen, nicht mehr bloss der Rache, sondern der strafenden, aber nach sittlichen und vernünftigen Rücksichten strafenden Gerechtigkeit, befestigen sie denn auch die Herrschaft des Rechtes und der Sittlichkeit, und sichern den Menschen die Segnungen, die nur unter dieser Herrschaft gedeihen können.

Als ein politisches Institut, wodurch diese strafende Gerechtigkeit ausgeübt, und also die wohlthätige, durch Bestrafung der Bösen zugleich die Guten be-

schützende Macht der Eumeniden gleichsam vertreten wird, stellt der Dichter den Areopag dar, dem auch der religiöse Cult dieser Göttinnen im Athenischen Staate zu besorgen oblag [16]). In dieser Auffassung lag zugleich die Rechtfertigung, ja die Nöthigung für ihn, auch die Stiftung des Areopag erst jetzt vornehmen zu lassen, wo, durch die Versöhnung der Erinyen und ihre Umwandlung in Eumeniden, das Wesen der strafenden Gerechtigkeit in die neue Weltordnung eigentlich erst eingeführt wird. Er trug deswegen kein Bedenken, sich hierin von der herkömmlichen einheimischen Tradition zu entfernen, nach welcher allerdings die Stiftung jenes Gerichtshofes nicht erst bei Gelegenheit des Orestischen Rechtshandels erfolgt war, sondern einer viel früheren Zeit, nach der Berechnung eines alten Gelehrten neun Menschenalter, d. h. mehr als drei Jahrhunderte vorher, angehörte [17]).

Unserm Dichter bot nun aber diese Auffassung, und die damit zusammenhängende Abänderung der Sage von der Stiftung des Areopag eine ohne Zweifel willkommene Gelegenheit dar, diesen um so mehr als ein von der Schutzgöttin des Landes selbst zum Schirm und Heil der Bürger eingesetztes, heiliges Institut zu verherrlichen, und die Achtung vor ihm seinem Volke einzuschärfen: eine Gelegenheit, die er deswegen um so lieber ergriff, weil gerade zu der Zeit, als er seine Trilogie auf die Bühne brachte, an einer Schmälerung des Areopag, oder, wenn vielleicht diese damals schon durchgesetzt war, an einer Wiederherstellung seines alten Ansehens, wenn gleich erfolglos, gearbeitet wurde.

Der Areopag war im Attischen Staate, wenigstens nach der Solonischen Verfassung, etwas anderes als

ein blosser Criminalgerichtshof. Es war vielmehr die Criminalgerichtsbarkeit über Mordthaten und einige damit verwandte Verbrechen nur ein Theil seiner Functionen, neben dem er noch eine andere weit umfassendere Wirksamkeit ausübte; ja jene Gerichtsbarkeit theilte er mit den Gerichten der Epheten, so dass nur gewisse, freilich gerade die wichtigsten Blutsachen vor ihn gehörten, andere aber vor andern Richtern verhandelt wurden. Dagegen war er vom Solon zu einer allgemeinen Oberaufsichtsbehörde über den ganzen Staat verordnet, und diese Oberaufsicht erstreckte sich nicht bloss über die verschiedenen Partieen der Staatsverwaltung und die Amtsführung der Beamten, sondern auch auf das Leben und die Sitten der Privatpersonen, und überhaupt auf Alles, was unter den Begriff der öffentlichen Zucht gehört. Genauere Erörterungen über diese sittenrichterliche Gewalt des Areopag sind nicht dieses Ortes: auch fehlt es uns dazu an specielleren Zeugnissen und Angaben, weil sie in den Zeiten, über welche wir durch gleichzeitige Schriftsteller am besten unterrichtet sind, nicht mehr bestand. Ich begnüge mich deswegen auf dasjenige zu verweisen, was ein Späterer, der Redner Isokrates, in seiner Schilderung der alten Blütenzeit des Staates rühmend hervorhebt: der Areopag habe über die Eukosmie, d. h. über das wohlgeordnete sittliche Verhalten der Bürger sorgsam gewacht, darum ganz besonders auch die Erziehung der Jugend beaufsichtigt, und darauf gehalten, dass ein Jeder nicht nur mit den nöthigen Fertigkeiten und Geschicklichkeiten für seine künftige Bestimmung, sondern vor Allem dass er mit sittlicher Tüchtigkeit ausgerüstet werden möchte. Auch

nach vollendeter Jugenderziehung habe er aufmerksam das Leben der Erwachsenen beobachtet, und unsittlicher Handlungsweise, auch wenn kein Einzelner gradezu dadurch verletzt wurde und als Kläger auftrat, von Amts wegen durch Ermahnungen, Zurechtweisungen und Strafen gesteuert. Dass Beamte wegen Verletzung ihrer Amtspflicht von ihm zur Verantwortung gezogen und nach Umständen gestraft werden konnten, unterliegt keinem Zweifel: ja selbst die souveraine Volksversammlung war gewissermassen der Controlle des Areopag unterworfen, indem dieser durch seine Intercession theils das Einbringen von Vorschlägen hindern konnte, die er für gesetzwidrig oder nachtheilig erkannte, theils, wenn dergleichen eingebracht waren, verbieten konnte, dass sie zur Abstimmung gebracht würden[18]).

Es leuchtet ein, dass diese sittenrichterliche und oberaufsehende Gewalt des Areopag mit seiner Gerichtsbarkeit in Blutsachen zwar in keiner nothwendigen Verbindung stand, dass sie sich aber doch sehr wohl damit vereinigen liess, als wesentlich auf demselben Principe beruhend. Denn sowie der Areopag als Criminalgerichtshof das Recht und die Sittlichkeit zu vertreten, die Bösen zu strafen, die Guten zu schützen hatte, so vertrat er Recht und Sittlichkeit auch in jener andern Stellung, nur im weitern Kreise und in umfassenderer Bedeutung. — Und dass er zu dieser umfassenden Function auch geeignet und tüchtig sein möchte, dafür hatte Solon durch die Anordnung seiner Zusammensetzung Sorge getragen. Denn es wurden nur Solche in ihn aufgenommen, die sich schon in Verwaltung der höchsten Staatsämter,

der neun Archontenstellen, als würdig und unsträflich bewährt hatten.

Die Nothwendigkeit aber einer solchen aus bewährten Männern, den besten und einsichtvollsten des Staates, bestehenden Oberaufsichtsbehörde, welche mit der Ruhe und Besonnenheit des gereiften Geistes alle einzelnen Thätigkeiten der Staatsgewalten überwachte, und darauf sähe, dass Zucht und Sitte, wie in der Jugend begründet, so im erwachsenen Alter festgehalten würden, leuchtete allen weiseren Politikern des Alterthums ein, indem sie erkannten, dass das Wohl des Staates vor Allem auf der Sittlichkeit seiner Bürger beruhe, und dass eine Aristokratie im wahren Sinne des Wortes, d. h. eine Herrschaft der Weisesten und Besten, nur dann zu erreichen sei, wenn man Anstalten treffe, auch wirklich die Weisesten und Besten an die Spitze des Staates zu bringen, und in die Stellung zu versetzen, dass sie der Unweisheit, dem Leichtsinn, der Leidenschaftlichkeit, der Neuerungssucht und zügellosen Willkür der Masse kräftig entgegenwirken könnten.

Eben deswegen aber war im Athenischen Staate der Areopag für Diejenigen eine lästige Schranke, welche nach freierer, ungehemmterer Demokratie strebten, sei es dass sie nur von der vollkommenen Entwickelung dieser eine Entfaltung aller Kräfte des Volkes und ein Aufsteigen des Staates zu der Grösse und Macht erwarteten, deren er fähig war, sei es dass sie nur für sich selbst in der Demokratie grössere Geltung und freieren Spielraum wollten. Denn so lange der Areopag in seiner Gewalt blieb, half es ihnen Nichts, wenn sie auch in Aemtern oder in der Volks-

versammlung Massregeln, wie sie ihnen zweckmässig schienen, ergriffen und empfohlen, da es immer in der Macht jener Behörde stand, diese zu hintertreiben und zu vereiteln. — Dazu ist aber auch wohl anzunehmen, dass der Areopag bei der Ausübung seiner Macht nicht immer in echt aristokratischem, sondern oft genug vielmehr in oligarchischem Sinne gehandelt und das Uebergewicht der bevorrechteten Classen mehr begünstigt habe, als es mit dem Staatsprincip der gleichen Berechtigung Aller zu dem, wozu sie persönlich tüchtig und würdig waren, ohne Unterschied der Geburt und des Vermögens, verträglich war. Denn wenn auch seit Klisthenes und Aristides gesetzlich keine Bevorrechtung der Adlichen und Reichen mehr galt, so machte sie sich doch factisch noch immer geltend, und im Areopag namentlich musste die Mehrzahl auch geraume Zeit nach Aristides immer noch aus solchen bestehn, welche der obersten Vermögensclasse, den Pentakosiomedimnen, die meist adliche Gutsbesitzer waren, angehörten, da bis auf das Gesetz des Genannten nur diese zur Archontenwürde, also auch nur sie in den Areopag gelangen konnten, und auch nach dieser Zeit gewiss die unteren Classen, wenn schon nicht mehr durch das Gesetz, doch durch das einmal bestehende Uebergewicht der Vornehmen und durch den Umstand zurückgehalten wurden, dass die Aemter unbesoldet waren, ein Aermerer also nicht leicht versucht werden konnte, sich um sie zu bewerben.

Aus diesen Gründen nun hielten Staatsmänner, die nach ungehemmter demokratischer Entwickelung des Staats strebten, für nothwendig, den Areopag aus

seiner bisherigen Stellung zu verdrängen. Das Haupt dieser Partei von Staatsmännern war Perikles, und ein gleichgesinnter Gehülfe desselben, Ephialtes, setzte, im Einverständniss mit ihm, ein Gesetz durch, welches dem Areopag bei weitem den grössten Theil seiner früheren Macht und Wirksamkeit entzog, und ihm nur einige wenige richterliche Functionen, wahrscheinlich nur die Blutgerichtsbarkeit übrig liess. — Das Jahr, in welchem dies Gesetz des Ephialtes durchgesetzt wurde, war, wie es scheint, das vierte der neunundsiebenzigsten Olympiade: nach Plutarch*) geschah es zu einer Zeit, wo Kimon, der bedeutendste Gegner der Perikleischen Partei, auf einem Seezuge abwesend war, aber vor dessen Verbannung durch den Ostrakismus. Diese Verbannung soll, nach der Angabe des Cornelius Nepos**), bis ins fünfte Jahr gedauert haben, wo er nach der Schlacht bei Tanagra zurückgerufen wurde. Der Grund seiner Verbannung aber lag, nach Plutarch, ausser der ihm vorgeworfenen Neigung für Sparta, namentlich in seinen Bemühungen, das Gesetz des Ephialtes rückgängig zu machen und die alte Macht des Areopag wiederherzustellen. Ward er nun nicht volle fünf Jahre vor der Schlacht bei Tanagra verbannt, so kommen wir, da diese Schlacht im vierten Jahr der achtzigsten Olympiade, und zwar gegen die Mitte desselben vorfiel, für seine Verbannung etwa auf den Anfang des vierten oder die letzte Hälfte des dritten Jahres der neunundsiebzigsten Olympiade, und es hindert uns Nichts,

*) Im Leben des Cimon cap. 15.

**) Leben des Cimon cap 3.

anzunehmen, dass die Durchsetzung des Ephialtischen Gesetzes während Kimons Abwesenheit, dessen Rückkehr, sein Versuch den Areopag herzustellen, und in Folge dessen seine Verbannung im Laufe weniger Monate vorgefallen seien. Etwa zwei Jahre darauf, im zweiten Jahre der achtzigsten Olympiade, brachte Aeschylos seine Orestia auf die Bühne; und so konnte er es angemessen finden, jetzt, wo der Sturz des Areopag und die Versuche zu seiner Wiederherstellung noch im frischesten Andenken waren, vielleicht auch die Hoffnung, dass seine Wiederherstellung noch möglich sei, von Manchen keineswegs schon ganz aufgegeben war, auch seine Stimme zu erheben, und seinen Mitbürgern die hohe Wichtigkeit und den wohlthätigen Einfluss einer solchen Behörde, als der Areopag gewesen war und wieder werden sollte, ans Herz zu legen [19]). In diesem Sinne wird man nun auch manche Stelle der Eumeniden besser auffassen, namentlich z. B. die Worte der Athene bei der Stiftung:

Es soll in Aegeus' Landen auch für künft'ge Zeit
Beständig bleiben dieser hohe Richterrath,
Am Areshügel. — Dorten wird die heil'ge Scheu
Des Volks, und ihr verschwistert Furcht, dem frevlen Thun
Abwehrend steuren wie am Tage so bei Nacht,
Wofern nicht selbst die Bürger ändern das Gesetz.
Wenn klares Wasser du verdirbst mit trübem Schlamm
Und schmutz'gem Zufluss, find'st du nimmer guten Trank.
Nicht zügellosem Wesen, nicht auch knechtischem
Rath' ich den Bürgern zugewandt und hold zu sein,
Nicht Alles zu verbannen, was Ehrfurcht gebeut.
Denn wer, der Nichts mehr fürchtet, bliebe treu dem Recht?

Solang ihr nun gebührend ehrt solch Heiligthum,
Sollt Schirm des Landes und des Staates sichern Hort
Ihr daran haben, wie der Menschen Keiner sonst,
Nicht bei den Skythen, nicht in Pelops' Landen hat.
Den hohen Rath, stets unbestechlich durch Gewinn,
Ehrwürdig, strengen Sinnes, und für Andrer Schlaf
Wachsam, verodn' ich hiemit zu des Landes Hut.
Und so ermahn' ich meine Bürger, dass sie's wohl
Beachten für die Folgezeit*).

Ausser dieser jetzt besprochenen politischen Beziehung unserer Tragödie ist noch eine andere, freilich mehr beiläufige, zu erwähnen, die ebenfalls auf die Zeitumstände bei ihrer Aufführung hinweist. Um dieselbe Zeit nämlich als Kimon, der Freund der Spartaner, der bisher noch immer das freundliche Verhältniss Athens zu Sparta erhalten hatte, verbannt wurde, gaben auch die Athener die bisherige Verbindung mit diesem Staate ganz auf, und schlossen dagegen ein Bündniss mit den Argivern, den alten Feinden Sparta's. Dies hat dem Aeschylos Veranlassung gegeben, dem Orestes, als er nach seiner Lossprechung nach Argos zurückeilt, um dort den Thron seines Vaters einzunehmen, die Worte in den Mund zu legen:

Ich aber jetzt heimkehrend in das Vaterhaus
Verbinde deinem Lande mich und deinem Volk
Für aller künft'gen Zeiten Lauf mit heil'gem Eid,
Dass Keiner je, der meines Landes Steuer lenkt,
Feindselig hierher tragen soll den scharfen Speer:
Sonst werd' ich selbst aus meines Grabes Tiefe dann
Die Uebertreter dieses jetzt geschwornen Eid's

*) Eum. V. 653. ff.

Mit schwerer Trübsal ohne Rettung züchtigen.
Leid ihren Strassen, böse Zeichen ihrem Weg
Bereitend, dass des Kampfes sie gereuen soll.
Doch wird der Eid aufrecht gehalten, ehren sie
Der Pallas Stadt in treuem Waffenbunde stets,
Dann werd ich darum ihnen holdgesinnter sein *).

Hiemit hoffe ich Alles, was zur richtigen Auffassung der religiösen, sittlichen und politischen Tendenz unserer Tragödie wesentlich erforderlich ist, zusammengestellt zu haben. Auf speciellere Erörterung mancher einzelnen mythologischen und antiquarischen Fragen einzugehn, war dem Zweck der gegenwärtigen Arbeit nicht gemäss, zumal ich Einiges nicht füglich ohne weitläuftige, und zum Theil polemische Besprechung fremder Ansichten würde haben behandeln können. Hierzu wird sich in einer von mir beabsichtigten späteren Bearbeitung der Tragödie, welche zugleich den nach meinen Ansichten constituirten Text des Originals enthalten wird, der schicklichere Platz finden. Für jetzt muss ich mich begnügen, einige vorläufige Bemerkungen über einzelne jener Fragen mitzutheilen, die zugleich als Anmerkungen oder Zusätze zu der vorstehenden Einleitung betrachtet werden mögen, worauf deswegen auch durch die beigesetzten Zahlen verwiesen ist.

---

*) Ebend. V. 732.

1) Die Bemerkung, dass Aeschylos nirgends den Zorn der Artemis von der erlegten Hindin ableite, hat auch Bamberger gemacht in einer Abhandlung De Aeschyli Agamemnone. Brunsvig. 1835, die ich indessen nur aus Hermann's Recension in der Zeitschr. f. d. Alterth. W. 1835 S. 1029 kenne, weswegen ich nicht weiss, in wie fern meine Ansichten über das Verhältniss der Artemis sonst noch mit denen von B. zusammentreffen mögen. Was Aeschylos als den Grund des Zornes der Artemis angesehen wissen wolle, ergiebt sich, meines Erachtens, aus einigen Stellen des Agamemnon hinlänglich. Zunächst in den Anapästen V. 67, wo der Chor von den schweren Mühsalen spricht, die der zur Rache des verletzten Gastrechts unternommene Krieg den Achäern ebensowohl als den Troern bringen werde, fügt er hinzu:

Doch dieses nun ist
Wie es ist: das Verhängniss gelanget zum Ziel.
Kein Jammern und kein Trankspenden versöhnt,
Kein Weinen, den streng vergeltenden Zorn
Ob heiliger Opfer Versäumniss.,

und es ist wohl klar, dass, sowie in der Formel: es ist wie es ist, eine Andeutung all des Unerwünschten, was dieser Krieg mit sich führt, enthalten ist*), so dies Unerwünschte als eine Wirkung des göttlichen Zornes um die versäumten Pflichten der

*) Vergl. darüber Blomfield im Glossar zu dieser Stelle.

Frömmigkeit bezeichnet wird, welchen Zorn ebenso wohl die Achäer als die Troer verdient haben. Doch diese Stelle spricht nur ganz im Allgemeinen: bald nachher aber folgt die Erzählung von dem speciell auf die Atriden, namentlich auf den Agamemnon bezüglichen Zeichen der zwei Adler, die eine trächtige Häsin zerfleischen. Dass die Adler auf Agamemnon und Menelaos zu deuten seien, sagt der Chor ausdrücklich V. 121—123: wie man nun dennoch die Zerfleischung der Häsin auf das Thyestische Mahl hat beziehen können*), gestehe ich nicht zu begreifen. Hören wir die Worte des Dichters, V. 124:

Also sagte der Seher:
Es dringet siegreich in des Priamos Feste der Heerzug:
Alle der Schlösser
Schätze, zuvor von den Völkern gesammelt,
Raubt mit Gewalt einbrechend das Schicksal.
Wenn nur göttlicher Zorn
Nicht in Nacht des gewaltigen, Troia bezähmenden Heers Kraft
Umhüllt: denn Groll heget dem Hause die Tochter der Leto,
Weil Zeus' fliegende Hunde
Morden das jammernde Wild und die Kinder, bevor sie geboren:
Ein Gräu'l ist ihr der Adler Mahl.

Das Haus, dem Artemis grollt, ist natürlich das der Atriden: darum verlangt sie nachher aus diesem Hause ein Opfer, und zwar von dem Haupte des Hauses,

*) Naegelsbach, de religionibus Orestiam Aeschyli continentibus (Erlang. 1843. 4) pag. 6 u. 20.

vom Agamemnon. Der Grund weswegen sie grollt, ist angedeutet in dem Mahle der Adler, womit also, da die Adler Agamemnon und Menelaos sind, nothwendig auch nur eine That dieser Beiden, nicht ein Verbrechen ihrer Ahnen gemeint sein kann. Nun konnte aber die schonungslose Zerstörung Troia's füglich durch das Bild der von den Adlern zerfleischten Häsin bezeichnet werden. Wurden doch an Troia von den Siegern Frevel begangen, die den Zorn der Götter nothwendig reizen mussten.

Wenn des bezwung'nen Landes stadtobwaltende
Gottheiten fromm sie ehren, und ihr Heiligthum,
Dann werden nicht die Sieger wieder selbst besiegt,

sagt Klytämnestra V. 329; nun aber haben sie, V. 513,

Der Götter Tempel und Altäre umgestürzt,
Und alles Landes Samen schier hinweggetilgt:

und die Strafe für diese Frevel trifft sie denn auch auf der Heimfahrt und zerstört einen grossen Theil ihrer Flotte, wie der Bote V. 622 ff. berichtet. M. s. bes. V. 635. Zu den stadtobwaltenden Gottheiten Troia's gehörte aber ohne Zweifel Artemis ebensowohl, als ihr Bruder Apollon, wie sie ja auch in der Götterschlacht, Il. XX, 39, mit diesem als Kämpferin für Troia auftritt. Dass sie deswegen den Rachekrieg gegen Troia, zumal um solcher Ursache willen, die auch der Chor V. 773 missbilligte, nicht gern sah, ist begreiflich, ebenso wie es sich von selbst versteht, dass der Göttin die bevorstehenden Frevel der Sieger nicht verborgen sein konnten. Das Zeichen aber, was sie sendet, ist ihr als Göttin des Wildes durchaus angemessen. Dass grade sie, nicht irgend eine andere

der Troischen Schutzgottheiten, die Abfahrt des Heeres durch widrige Winde gehindert, und das Opfer Iphigeniens gefordert habe, fand der Dichter einmal in der Sage vor, und musste es deswegen beibehalten: aber statt des durch die Sage überlieferten Grundes ihres Grolls setzte er lieber einen solchen, der ihm der Gottheit würdiger schien. — Dass übrigens Artemis auch das Opfer selbst eigentlich gar nicht begehrte, sondern durch die Forderung desselben den Agamemnon nur versuchen oder warnen wollte, zeigt der Mythus dadurch, dass er die Dargebrachte nur scheinbar geopfert, in der That aber von der Göttin gerettet, den Augen der Menschen entrückt und nach Taurien versetzt werden lässt. Aeschylos sagt in der Trilogie freilich Nichts davon, aus Gründen, die Jedem von selbst einleuchten werden: den Menschen musste Iphigenia nothwendig als getödtet gelten. Dass er aber diesen Theil des Mythus, der schon in den Kyprien erzählt war, sicherlich nicht verworfen habe, unterliegt keinem Zweifel. Wahrscheinlich hat er ihn auch selbst in seiner Iphigenia behandelt, wie Welcker annimmt.

2) Klytämnestra stellt sich selbst, Agam. V. 1482, als ein Werkzeug des Alastor dar, welcher die Missethaten des Atreus durch ihre Hand an dem Sohne gestraft habe, und Aegisthos nennt sich V. 1593 den Rächer der Unbilden, die Atreus an ihm und den Seinigen begangen hatte. Es büsst also hier der Sohn die Sünden des Vaters; aber er büsst sie keineswegs ohne eigenes Verschulden. Der Geist der Herrschbegierde und Rachsucht, der den Atreus beseelt hat,

ist auch dem Sohne nicht fremd, und verleitet ihn zu der unnatürlichen Opferung seiner Tochter: und so verdient er denn durch seine eigene That als Rachopfer zugleich für des Vaters Thaten zu fallen. Aber auch diejenigen, durch die er fällt, handeln unter dem Einfluss der Sünde, und müssen deswegen büssen. Nur den Orestes leitet bei seiner That kein verbrecherisches Motiv. Deswegen wird er auch von der Strafe freigesprochen, und es hört bei ihm die Kette des Unheils der Pelopiden auf. Man sieht, dass hierin durchaus die Idee der nur die Schuld strafenden Gerechtigkeit festgehalten ist.

3) Die bestrittene Ansicht hegt u. a. auch W. v. Humboldt, der in der Einleitung zur Uebers. des Agam. (Ges. Werke Th. III S. 4) sagt: „Einer Leiden„schaft zu Aegisthos wird nirgends gedacht; gleiche „Begierde sich zu rächen hat beide verbunden; Klytä„mnestra erwähnt seiner nur als eines Beistandes, einer „Stütze.“ Aehnlich Klausen in seiner Ausg. p. xviii: „Amorem Aegisthi nunquam commemorat, sed nonnisi „amicitiam.“ — Ich denke aber doch die V. 1422 erwähnten Freuden des Lagers deuten auf etwas Anderes, und die im Texte weiterhin angeführten Aeusserungen in den Choephoren zeigen, dass es wenigstens nicht allein die Begierde nach Rache war, die die Kl. dem Aegisthos in die Arme führte. Pindaros, der Zeitgenosse des Aeschylos, lässt es unentschieden, ob Zorn über die Opferung der Tochter oder Liebe zum Aegisthos sie getrieben, Pyth. XI, 24:

Das grausame Weib: ob sie etwa die Iphigenei', am Euripos

Minblutend fern von der Heimath, erregete zu dem gewaltsamen Grimm,
Ob sie, in anderer Liebe Banden verstrickt,
Nächtliche Buhlschaft verlockte.

Auch bei Sophokles, als Klytämnestra ihre That mit Iphigeniens Opferung rechtfertigen will (Elektra V. 530), behandelt Elektra dies, V. 584, als einen nichtigen Vorwand (σκῆψιν οὐκ οὖσαν), als den wahren Grund aber die ehebrecherische Liebe zum Aegisthos. Bei Homer endlich, der von Iphigenien gar nichts weiss, wird Klytämnestra lediglich durch die Verführung des Aegisthos zu der Unthat gegen ihren Gatten verleitet. Od. III, 263 ff. XI, 409. — Dass Aeschylos sie nicht als die Verführte darstellt, und überhaupt von jener Liebe nicht viel Worte machen lässt, dazu hatte er seine guten Gründe, die ich weitläuftig zu entwickeln gar nicht für nöthig halte.

4) Der Chor redet zwar V. 438 u. 444 von stillem Schmerz und Unwillen Mancher im Volke wegen der um eines fremden Weibes willen in den Tod geführten Ihrigen, und von schwer grollendem Murren und Verwünschungen, — wie er denn auch selbst, V. 773, den Kriegszug gemissbilligt zu haben gesteht —; aber als allgemein herrschende Stimmung wollte doch Aeschylos dies schwerlich angesehn wissen, (vgl. V. 34.) und als der König siegreich zurückkehrt, ist aller Unwille vergessen, und nach seiner Ermordung beklagt der Chor ihn als wohlwollenden Obhüter V. 1427, und spricht seine Liebe zu ihm wiederholt aus. 1470. 1496.

5) Da es hier nur darauf ankommt, die Vorstellung des Aeschylos von den Erinyen wiederzugeben,

so ist es unnöthig, dass ich mich in Untersuchungen darüber einlasse, inwiefern der Dichter hierin mit Andern und mit dem Volksglauben übereinstimme oder davon abweiche, und welches der wahre und ursprüngliche Begriff der Erinyen gewesen sein möge. Doch möchte ich die folgenden Ansichten den Mitforschenden zur Prüfung vorlegen. Müller, in der Ausg. der Eum. S. 165 ff. hat schon erkannt, was nachher gegen G. Hermanns Einwendungen noch überzeugender von C. F. Hermann in der Abhandlung de sacris Coloni et religionibus cum Oedipi fabula conjunctis nachgewiesen ist, dass an mehreren Orten Griechenlands Demeter als Zürnende gedacht, und deswegen Ἐρινύς genannt worden sei*). Demeter Erinys ist die grollende, ihre Gaben versagende, Misswachs, Seuchen und andere Landplagen sendende Erdgöttin, und es lag nun sehr nahe, dem Zorn der Göttin auch eine ethische Beziehung auf die Frevel und Missethaten der Menschen zu geben. In specieller Beziehung auf die Bestrafung des Mordes mag man sich immerhin diesen Zorn in der Weise motivirt vorstellen, wie es Klausen zu Aesch. Choeph. V. 58 gethan hat: die Erde, weil sie gegen jeden der von ihr genährten Menschen mütterlich gesinnt ist, zürne, wenn sie von vergossenem Blute eines Menschen befleckt wird, und versage deswegen dem Mörder und denen die ihn sträflos unter sich dulden,

*) Ueber Ableitung und Bedeutung des Namens, worüber bekanntlich ganz verschiedene Meinungen geäussert sind, ist namentlich Pott, Etym. Forsch. II p. 287 und Osann zu Cornutus d. N. D. p. 258 zu vergleichen — Ich bemerke hierbei, dass ich die Schrift von Kampe, Erinyes. Berol. 1831, bei meiner Arbeit nicht habe benutzen können.

die Gaben, mit denen sie den Ermordeten genährt hatte, damit, was diesem vor der Zeit entrissen ist, auch jenen nicht zu Theil werde, und ihr Zorn werde nicht eher versöhnt, als bis dem Mörder Gleiches mit Gleichem vergolten sei*). Das aber scheint mir vollkommen unerweislich und unbegründet, wenn man annimmt, dass die Erinyen, als besondere Rach- und Strafgottheiten, aus dieser Vorstellung der zürnenden Demeter ursprünglich hervorgegangen und Nichts anders seien, als eine späterhin abgetrennte und für sich personificirte Eigenschaft der Erdgöttin. Dagegen spricht nicht sowohl die Mehrzahl, in der sie gedacht wurden, als vielmehr der Umstand, dass sie so wenig in genealogische Verbindung mit jener gebracht werden. Einige nannten sie allerdings Töchter der Euonyme, und Euonyme war ein Beiname der Erdgöttin. So lehrt uns der Scholiast zu Soph. Oed. Col. 42: Ἴστρος ἐν τῇ δ' μητέρα τῶν Εὐμενίδων Εὐωνύμην ἀναγράφει, ἣν νομίζεσθαι Γῆν. Weit allgemeiner angenommen aber, wie auch Tzetzes zu Lycophr. V. 406 andeutet, war die Hesiodische Genealogie, nach welcher sie aus den Blutstropfen des entmannten Uranos entstanden: eine Genealogie, deren Bedeutung auf den ersten Blick klar ist. Der erste Frevel, von dem Sohne an dem Vater begangen, erzeugte auch die Rächerinnen des Frevels. Den Umstand, dass sie doch auch so aus

*) Vgl. auch Klausen's Rec. von Müller's Ausg. d. Eum., in der Zeitschr. f. d. Alterth. W. 1834 S. 339 ff., wo er seine Ansicht näher entwickelt. u. die Erinyen für die Dämonen des Groll's der Erde, keineswegs aber für ursprünglich mit Demeter und Kora identisch erklärt.

der Erde entstanden, indem die Blutstropfen auf diese fielen, darf man schwerlich als einen Beweis ihres Zusammenhanges mit der Erdgöttin ansehn. Denn die Blutstropfen konnten ja nur auf die Erde oder ins Wasser fallen. Das letztere anzunehmen — wie bei der Aphrodite — war kein Grund: also nahm man das erstere, ohne damit etwas Besonderes andeuten zu wollen. — Die dem Epimenides zugeschriebene Theogonie nannte die Erinyen Töchter des Kronos und einer Mutter, deren Name bei Tzetzes a. a. O. Εὐονύμη geschrieben ist.

Γήμιατο δ' Εὐονύμην θαλερὴν Κρόνος ἀγκυλομήτης·
Ἐκ τοῦ καλλίκομος γένετο χρυσῆ Ἀφροδίτη,
Μοῖραι τ' ἀθάνατοι καὶ Ἐρινύες αἰολόδωροι.

Die letzten beiden Verse hat auch der o. a. Scholiast zum Sophokles. Dass im ersten Verse Εὐονύμη für Εὐωνύμη zu nehmen sei, ist nicht wahrscheinlich; der Name scheint vielmehr aus Εὐρυνόμη oder aus Εὐνομίη verschrieben: welches das Wahrscheinlichere sei, ist, bei unserer Unbekanntschaft mit dem eigenthümlichen Systeme jener Theogonie, unmöglich zu entscheiden. Eurynome ist aus einer kosmogonischen Urgöttin und Gemalin des Ophion von Spätern zur Gemalin des Zeus, dem sie die Huldgöttinnen gebiert, gemacht worden, worüber ich in einer dem hies. Lectionsverzeichnisse f. d. Sommer 1843 vorausgeschickten Abhandlung de Oceanidum et Nereidum catalogis Hesiodeis p. 14 gesprochen habe: es dürfte also auch nicht befremden, wenn die Epimenideische Theogonie sie zur Gemalin des Kronos gemacht hätte. Ebensowenig aber würde Eunomia als Mutter der Aphrodite, der Moiren und der Erinyen unglaublich sein. Aus den nachher fol-

genden Worten des Tzetzes: Κρόνου δὲ καὶ Νυκτὸς παῖδες (αἱ Ἐρινύες) διὰ τὸ ἀφανῶς καὶ ἀοράτως τὰς ἐνδιατριπὰς ταύτας δυνάμεις ἐπέρχεσθαι, könnte man zu der Vermuthung verleitet werden, Euonyme sei in der Epimen. Theogonie ein Beiname der Nacht gewesen. Ich glaube das aber nicht. Vielmehr meint Tzetzes mit jenen Worten zwei verschiedene Genealogien, die Epimenideische, nach welcher die Erinyen Töchter des Kronos, und die andere ebenfalls im Vorhergehenden von ihm angeführte, nach welcher sie Töchter der Nacht waren, und giebt für beide dieselbe Erklärung. Kronos ist ihm Gott der Zeit, die still und verborgen ihre Geburten reift. — Doch wie dem auch sein möge, dem Aeschylos sind die Erinyen Töchter der Nacht, Eum. V. 394, und nicht ihm allein, wie es bei der Eudokia p. 151 heisst, sondern auch Andern. Es hat auch Lykophron V. 437 diese Genealogie; und Sophokles Oed. Col. V. 40 u. 106 nennt die Erinyen wenigstens Töchter des Χθόνος, wo ihnen denn freilich die Erde zur Mutter gegeben wird*). Ich glaube nun dass jene Aeschyleische Genealogie eine sehr alte und echte ist, und dass nach ihr die Erinyen in die Reihe der Wesen gehörten, die auch die Hesiodische Theogonie als Kinder der Nacht aufführt, Moros, Thanatos, Momos, Oizys, Nemesis und Moiren. Mit diesen zusammen werden dort V. 217 die Keren genannt,

αἵτ' ἀνδρῶν τε θεῶν τε κακαιβασίας ἐφέπουσιν·

*) Auch Andere, die die Mutter Euonyme nannten, gaben Skotos als Vater an, wie aus dem Schol. zu Aeschines p. 747 R. erhellt.

οὐδέ ποτε λήγουσι θεαὶ δεινοῖο χόλοιο,
πρίν γ' ἀπὸ τῷ δώωσι κακὴν ὅπιν, ὅστις ἁμάρτῃ *).

Grade dies könnte auch von den Erinyen gesagt werden. Die Keren sind Göttinnen der lebenzerstörenden Uebel, Krankheiten, gewaltsamer Todesarten u. dgl. Insofern sie mit solchen Uebeln die Schuldigen zur Strafe heimsuchen, konnten sie wohl die zürnenden, Κῆρες ἐρινύες, genannt werden, und es konnte, wie dies auch in andern Fällen so häufig geschehen ist, das Epitheton dann zum Eigennamen werden und eine von den übrigen Keren abgesonderte Gattung, die rächenden Unheilsgöttinnen, bezeichnen. Werden doch auch bisweilen die Erinyen gradezu noch Keren genannt, wie in den beiden schon von Göttling zu Hesiod angeführten Stellen, Eurip. Elektr. V. 1252, wo die Dioskuren dem Orestes verkündigen,

Δειναὶ δὲ Κῆρές σ' αἱ κυνώπιδες θεαὶ
Τροχηλατήσουσ' ἐμμανῆ πλανώμενον,

und Aeschyl. Sieben g. Theb. V. 1047, wo die Erinyen angerufen werden,

*) Dass diese Verse nur von den Keren, nicht von den vorher mit ihnen zusammengenannten Moiren verstanden werden können, ist wohl gewiss. Ich habe deswegen anderswo (zu Aeschyl. Prom. S. 108) vorgeschlagen für αἵτε vielmehr αἵ τε getrennt zu schreiben, damit von den beiden Relativsätzen, v. 218 u. 220, der erste, αἵτε βροτοῖσι γιγνομένοισι διδοῦσιν ὁμῶς ἀγαθόν τε κακόν τε, auf die zuerst genannten Moiren, der zweite auf die Keren gehe. Lennep will lieber v. 218 und 219 ganz getilgt wissen, als von einem Interpolator eingeschoben, was allerdings auch nicht unwahrscheinlich ist: wenigstens weit wahrscheinlicher, als was neuerlich Hermann über diese Stelle vorgebracht hat.

Ὦ μεγάλαυχοι καὶ φθεγματοῦχοι
Κῆρες ἐρινύες.

Auch bei Sophokles, König Oedip. V. 471, sind die Κῆρες ἀναμπλάκητοι, die den Mörder des Laios verfolgen, Nichts anders als die Erinyen des Ermordeten. In der Aeschyleischen Stelle ist es ganz klar, dass Κῆρες das nomen proprium, ἐρινύες das Epitheton sei, und ich gestehe nicht zu begreifen, wie Hermann in der jüngst erschienenen Abhandlung De Hesiodi theogoniae forma antiquissima p. 9 dies hat umkehren, und Κῆρες für das Epitheton erklären können. Ἐρινύς erscheint als Epitheton auch in einer andern Stelle der Sieben, v. 70.

Ὦ Ζεῦ σε καὶ Γῆ καὶ πολισσοῦχοι θεοὶ,
Ἀρά τ' ἐρινὺς πατρὸς ἡ μεγασθενής.

d. h. mächtige, zürnende Fluchrächerin des Vaters, wie ja die Erinyen auch in unserer Tragödie V. 395 sich selbst Ἀραὶ, Fluchrächerinnen, nennen. Und wenn bei Euripides Iphig. Taur. V. 951 Orestes sie die namenlosen Göttinnen nennt, obgleich er kurz vorher, V. 948, gesagt hat, μεταδρομαῖς Ἐρινύων ἠλαυνόμεσθα φυγάδες, so scheint auch hierin die Andeutung zu liegen, dass Erinyes nicht eigentlich als nomen proprium anzusehen sei. Ganz deutlich Epitheton ist das Wort endlich ja auch in der Verbindung Δημήτηρ ἐρινύς.

Was nun aber das Verhältniss dieser Demeter Erinys zu den vorzugsweise Erinyen genannten Rachegöttinnen betrifft, so scheinen mir beide Vorstellungen ursprüglich unabhängig von einander, die eine hier, die andre anderswo entstanden, nachher aber an manchen Orten, wo beide sich begegneten, mit ein-

ander verbunden zu sein, zuerst etwa so, dass der zürnenden Demeter jene als Genossinnen zugesellt, dann aber allmählich die eine durch die anderen verdunkelt und in Vergessenheit gebracht wurde. Dass namentlich in dem Attischen Eumenidenkult zu Kolonos eine solche Vermischung beider Vorstellungen stattgefunden habe, wird schwerlich Jemand, der C. F. Hermann's oben angef. Abhandlung aufmerksam geprüft hat, verkennen können: und die Religionsgeschichte der Griechen bietet dem Forscher auch anderweitig genug Beispiele ähnlicher Vermischungen dar. — Dass aber in der Hesiodischen Theogonie dieselben Strafgöttinnen an Einer Stelle, nach meiner Ansicht, unter dem Namen Keren als Töchter der Nacht aufgeführt werden, während sie an einer andern Stelle, unter dem Namen Erinyes, aus dem Blute des Uranos entstehen, könnte nur von denen als ein Einwurf gegen jene Ansicht vorgebracht werden, die die Ueberzeugung hegten, wir besässen in dieser Theogonie etwas anderes, als die Composition eines Compilators, der Verschiedenes aus verschiedenen Quellen, und oft ohne richtiges eigenes Verständniss, zusammensetzte.

6) Der Grundsatz, dass Verbrechen, auch gegen Einzelne begangen, nicht von dem zunächst dabei Betheiligten durch Selbstrache zu bestrafen, sondern von der zum Schutz jedes Einzelnen und zur Erhaltung des Rechtszustandes eingesetzten Staatsgewalt zu verfolgen und zu ahnden seien, hat sich in den Staaten des Alterthums niemals in der Allgemeinheit Geltung verschafft, als er heutzutage anerkannt wird, und auch diejenige Geltung, die er wirklich dort erlangte, ge-

hört doch einer verhältnissmässig späten Zeit an; ursprünglich war Selbsthülfe die Regel. Namentlich der Mord war ein Verbrechen, dessen Bestrafung lediglich den Blutsverwandten des Ermordeten oblag. Schande, sagen die Verwandten der ermordeten Freier in der Odyssee, XXIV, 433,

Schande ja wär' es fürwahr, auch späterm Geschlecht zu vernehmen,
Wollten wir nicht die Mörder der Söhn' und leiblichen Brüder
Strafen.

Und um der Blutrache zu entgehen sah sich der Mörder in der Regel genöthigt, das Land zu meiden und sich in die Fremde, in den Schutz eines mächtigen Mannes zu begeben, von welcher Art von Landflüchtigen die Homerischen Gedichte mehrere Beispiele enthalten. Denn, heisst es Od. XXIII, 118,

Denn wer auch einen Mann nur tödtete unter dem Volke,
Welchem gar nicht viele Vertheidiger nachgeblieben,
Flüchtet sich doch, und verlässt der Seinen Geschlecht und die Heimath.

Daneben finden wir aber auch schon Beispiele von Aussöhnung des Mörders mit den Angehörigen des Ermordeten, und Abkaufung der Blutrache durch eine Busse, ein Sühnegeld. So heisst es in der Ilias IX, 628:

Selbst ja auch vom Mörder des Bruders
Oder des Sohn's, der erschlagen, empfängt man sühnende Busse,
Und Er bleibet im Lande daheim um reichliches Sühngeld:
Jenem besänftigt das Herz sich und die gewaltige Zornswuth,
Wenn er die Busse empfing.

Und wenn wir den in demselben Buche kurz vorher, V. 515 ff, ausgesprochenen Tadel der Unversöhnlichkeit gegen den um Verzeihung bittenden und sein Vergehn abbüssen wollenden lesen, so können wir nicht zweifeln, dass nicht auch hartnäckige Verweigerung der Aussöhnung mit dem Mörder, der ein angemessenes Sühngeld bot, gemissbilligt worden sei. Von einem religiösen Motive bei der Blutrache und der Flucht des Mörders ist übrigens in den Homerischen Gedichten keine Rede: dass durch den Mord nicht bloss die Angehörigen des Ermordeten, sondern auch die Götter seines Hauses, Stammes oder Landes verletzt seien, wird nirgends gesagt, und so findet sich denn auch Nichts von religiösen Reinigungen und Sühnungen, durch welche der Zorn der Götter besänftigt und der Mörder befähigt wäre, fernerhin ungeahndet vor ihnen zu wandeln. Es liegt deswegen der Schluss sehr nahe, dass dergleichen im Homerischen Zeitalter auch in der That gar nicht stattgefunden habe: ob aber eine umsichtige Kritik das Stillschweigen Homers wirklich für ein disertum silentium erklären dürfe*), scheint mir doch noch zweifelhaft. Sicher würde, meines Erachtens, ein solcher Schluss nur dann sein, wenn sich darthun liesse, dass eine Erwähnung der Versündigung gegen die Götter und der Nothwendigkeit, ihren Zorn zu versöhnen, wenn diese stattgefunden hätte, in dem Zusammenhange der Stellen, wo von flüchtigen Mördern und Versöhnung der Anverwandten die Rede ist, wesentlich erforderlich gewesen wäre. Sonst

*) Nitzsch im Prooem. zu dem Kieler Lectionsverzeichnisse für den Winter $18\frac{35}{36}$.

wird es erlaubt sein, zu sagen, was F. A. Wolf in den von Ranke herausg. Anmerkungen zum Hesiod. Schilde des Herakles S. 13 eben in Beziehung auf den in Frage stehenden Gegenstand sagt: haec omittere poetae licuit tanquam notiora (neque ad suum consilium necessaria). Und wenn man die oben angeführten Worte aus dem 23sten B. der Odyssee erwägt, dass selbst dann der Mörder fliehe, wenn dem Ermordeten auch gar nicht viele Rächer nachgeblieben, so dürfte man wohl die Vermuthung zulässig finden, dass der Flucht nicht lediglich die Furcht vor der Blutrache, sondern noch ein anderes Motiv zum Grunde gelegen haben müsse. Denn über jene Furcht würde sich ein Mächtiger geringen und schwachen Gegnern gegenüber leicht haben hinwegsetzen können. Es musste also Etwas sein, was seine Macht lähmte, seine Anhänger hinderte, ihm beizustehn, ihn selbst aus der Gemeinde, deren Mitglied er gemordet hatte, hinwegtrieb: und hier scheint mir nun Nichts so wahrscheinlich anzunehmen, als eine religiöse Scheu und Furcht vor der Ahndung der verletzten Götter der Gemeinde*). Dachte man sich diese als den Anver-

*) Man könnte meinen, es läge eben so nahe, anzunehmen, dass die Staatsgewalt selbst den Mörder zur Flucht genöthigt habe aus dem nicht religiösen sondern blos rechtlichen Grunde, dass, wer die öffentliche Befriedung durch Mord gestört, auch selbst nicht länger ihrer theilhaftig bleiben und in der Gemeinde geduldet werden dürfe. Aber abgesehen davon, dass sich von einer solchen δημηλασία ψήφῳ πόλεως, wie Aeschylos es nennt, Suppl. V. 7, in den Homerischen Gedichten ebensowenig die mindeste Andeutung findet, als von einem religiösen Grunde der Flucht

wandten die Bestrafung des Mörders überlassend; so musste es sündlich scheinen, denselben die Ausübung ihres Rechtes gewaltsam zu wehren: aber es konnte erlaubt scheinen, dass sie selbst das von den Göttern ihnen gewährte Recht nicht in seiner ganzen Strenge ausübten, sondern den Mörder sein ihnen verfallenes Haupt durch eine Busse lösen liessen. Findet man es nun wahrscheinlich, dass der Mörder, vor der Versöhnung mit den Angehörigen des Ermordeten, doch nicht von der Theilnahme an den Heiligthümern der Gemeinde ausgeschlossen sei? dass nach der Versöhnung nicht irgend welche religiöse Handlungen erforderlich gewesen seien, um ihn als einen der Blutschuld entledigten wieder dazu aufzunehmen? Ich sollte denken, die Antwort könne kaum zweifelhaft sein: und so bin ich denn auch jetzt noch der Meinung, die ich vorlängst anderswo ausgesprochen habe: der mit den Anverwandten des Ermordeten nicht versöhnte Mörder habe deswegen ins Ausland gehen müssen, weil er im Lande nicht von dem auf ihm haftenden piaculum habe gereinigt werden können, ohne jene versöhnt zu haben. Ob er einer Reinigung auch im Auslande bedurft habe, um dort zum Verkehr mit Menschen und Göttern zugelassen zu werden, ist eine andere Frage, die mit jener nicht, wie es meistens

---

des Mörders, so scheint mir mit dieser Annahme auch die o. a. Stelle nicht so gut vereinbar. Denn wenn die Staatsgewalt selbst die Austreibung des Mörders übernahm, so war es ja ganz gleichgültig, ob dem Ermordeten viele oder wenige Verwandte als ἀοσσητῆρες nachgeblieben waren, weil ja nicht diese allein, sondern der Staat, die ganze Gemeinde seine ἀοσσητῆρες wurden.

geschehen ist, vermischt werden darf, und die ich hier unerörtert lasse.

Wie man indessen auch über diesen Gegenstand in Beziehung auf das Homerische Zeitalter denken möge, für die Erklärung der Aeschyleischen Tragödie kommt hierauf Nichts an, da es feststeht, dass Aeschylos, wie alle andern Tragiker, die Ansichten der späteren Zeit auch dem Heroenalter beigelegt habe: obgleich freilich von verschiedenen Graden der Schuld und Verunreinigung des Mörders, von einer Unterscheidung zwischen gerechtem und unerlaubtem, absichtlichem und unabsichtlichem Morde, worüber man späterhin sehr genaue Bestimmungen hatte, soviel ich mich erinnere, Nichts bei den Tragikern vorkommt. Der Mörder ist χώρας μίασμα καὶ θεῶν ἐγχωρίων (Ag. 1629), und der nächste Angehörige des Ermordeten hat die heilige Pflicht der Blutrache zu erfüllen, und verfällt, wenn er sie unerfüllt lässt, den schwersten Strafen der Erinyen, von den Menschen aber wird er als ein Gottloser ausgestossen, (Choeph. v. 269 ff.), wie denn auch nach Attischem Rechte der Anverwandte, der die gerichtliche Verfolgung des Mörders unterliess, als ἀσεβὴς angesehn wurde und belangt werden konnte*). Der Mörder aber muss, nicht bloss aus Furcht vor der menschlichen Blutrache, sondern weil er den Göttern des Landes ein Gräuel ist, ins Ausland entweichen. Hier darf er mit Andern verkehren, doch nicht eher, bis durch religiöse Reinigung nicht zwar die Schuld von ihm genommen, aber doch das Miasma für Andere, das μύσος, womit er sonst auch

*) Man vergl. meine Antiquitt. iur. publ. Gr. p. 279. n. 8.

sie beflecken würde, aufgehoben worden ist. Die Götter, sobald er das Land verlassen hat, wollen ihn nicht von allem Umgange mit Menschen, von aller Gemeinschaft des Lebens ausgeschlossen wissen: deswegen haben sie jene Reinigungsopfer eingesetzt, wodurch er dazu wieder befähigt wird, und wenn er um Reinigung fleht, so darf man sie ihm nicht versagen: die Götter selbst gebieten, dass man ihm Mitleid und Theilnahme schenke. Die Strafe, die seiner That gebührt, behalten sie sich selbst und den Mächten der Unterwelt vor, zu denen er früher oder später kommen wird. — Als Alkmäon seine Mutter erschlagen hatte, da musste er, von den Erinyen verfolgt, unablässig flüchten von Land zu Land, ohne jemals Ruhe zu finden, und Apollon verkündigte ihm, er solle ein Land aufsuchen, was damals, als er den Mord beging, noch nicht von der Sonne gesehn und noch gar nicht Land gewesen sei, denn die übrige ganze Erde sei von ihm verunreinigt, μεμιασμένη. Thucyd. II, 102. Hier sehen wir deutlich, wie die Verfolgung der Erinyen mit dem Miasma zusammenhängt: soweit sich dieses erstreckt, ebensoweit auch jene. Geradeso ist es mit Orestes. Auch seine That erscheint den Erinyen als eine solche, deren Miasma unbegrenzt sei: deswegen lassen sie ihm nirgend Ruhe. Apollon urtheilt anders: deswegen hat er ihn gereinigt und schützt ihn gegen die Verfolgenden. Diese wollen natürlich die Kraft dieser Reinigung nicht anerkennen, und lassen sich nicht abhalten ihn überall hin zu verfolgen, bis endlich auch Athene ihn schuldlos erklärt, wo sie denn sich fügen. Wenn sie vorher gegen diese erklärt haben, dass der Flucht des von ihnen verfolgten Mörders kein Ziel gesetzt sei, als dort „wo froh zu werden

nimmermehr gestattet ist", d. h. in der Unterwelt, so zeigt schon ihr milderes Verhalten gegen die Klytämnestra, und der Grund, den sie selbst hierfür angeben V. 208 u. 575, dass dies nicht allzu buchstäblich genommen werden müsse, sondern dass sie nur die schwereren Mörder im Sinne haben, deren Miasma so unbegrenzt ist, wie das des Orestes oder Alkmäon.

7) Den Hauptpunkt in dem Streite zwischen den Erinyen und dem Apollon, die höhere Würde des von diesem vertretenen Rechtes über das, was jene allein geltend machen wollen, hat auch Hegel richtig bezeichnet, Aesthetik II S. 51: „Das Verhältniss von Kindern zu Eltern beruht auf der Einheit im Natürlichen, das Bündniss des Ehegatten und der Ehefrau dagegen muss als Ehe genommen werden, welche nicht nur aus bloss natürlicher Liebe, aus Bluts- und Naturverwandtschaft herkommt, sondern aus bewusster Neigung entspringt, und dadurch der freien Sittlichkeit des selbstbewussten Willens angehört. Wie sehr die Ehe deshalb auch mit Liebe und Empfindung zusammenhängt, so unterscheidet sie sich doch von der Naturempfindung der Liebe, weil sie auch unabhängig von derselben bestimmt gewusste Verpflichtungen, wenn auch die Liebe erstorben ist, anerkennt. Der Begriff und das Wissen von der Substantialität des ehelichen Lebens ist etwas Späteres und Tieferes, als der natürliche Zusammenhalt von Sohn und Mutter, und macht den Beginn des Staates als der Realisation des freien vernünftigen Wollens aus. In der gleichen Weise liegt auch in dem Verhältniss des Fürsten zu den Bürgern der politische Zusammenhang des gleichen Rechts, der Gesetze, der selbstbewuss-

ten Freiheit und Geistigheit der Zwecke. Dies ist der Grund, weshalb die Eumeniden, die alten Göttinnen, den Orestes zu strafen trachten, während Apollon die klare, wissende und sich wissende Sittlichkeit, das Recht des Gatten und Fürsten vertheidigt, indem er mit Recht den Eumeniden entgegnet, Eum. v. 206—209: Wenn das Verbrechen der Klytämnestra nicht wäre gerochen worden, wahrlich würde ich ehrlos und für Nichts erachten der Vollzieherin Here und des Zeus Bündnisse.“ Soweit Hegel: dem frommen Sinne unsers Dichters concentrirt und belebt sich Alles, was die Abstraction des Philosophen als Wissen und Begriff fasst, in dem Bewusstsein, dass die Ehe ein Institut der erhabenen Olympier, des Zeus und der Here, und desshalb heilig zu halten sei. Mehr als Eidschwur heilig, sagt Apollon V. 200: denn der Eid verpflichtet den Menschen nur auf sein eigenes Wissen und Erkennen, die Heiligkeit der Ehe aber beruht auf ihrer göttlichen Stiftung. (Aehnlich wird die Kraft des Eides dem göttlichen Gebote auch V. 591 gegenübergestellt, wo die Anmerk. zu vergl.) Göttlicher Stiftung ist aber im menschlichen Leben Alles, was dem Gebiete der höheren Intelligenz und Sittlichkeit angehört, die die Menschen nicht aus sich selbst und ihrer eigenen Natur, sondern durch göttliche Mittheilung und Offenbarung haben. S. zum Prometheus S. 51. Deswegen ist es denn auch der Sache vollkommen angemessen, dass Aeschylos die Heiligkeit der Ehe nicht vom Orestes, sondern von dem Gott geltend machen lässt, der der Prophet des Höchsten ist, wenn man auch, wie ich im Texte der Einleitung bemerkt habe, dies Moment lieber in der Gerichts-

scene als in dem früheren Wortwechsel mit den Erinyen vorgebracht wünschen möchte.

8) Ein jüngerer Gelehrter, Rud. Haym, in der beachtenswerthen Schrift De rerum divinarum apud Aeschylum conditione. Part. I. Hal. 1843. wirft p. 39 dem Apollon Einseitigkeit vor, quod opinetur posse praestari et teneri iura illa superiora (das sittliche Recht), etiamsi inferiora (das bloss natürliche) abiiciantur. Will denn aber wirklich Apollon das Recht, was die Erinyen vertreten, überhaupt und in jedem Falle beseitigt wissen? Ich denke nicht. Nur in einem Fall, wie der des Orestes, soll es zurückstehn. Indem er selbst die Entscheidung an die Athene verweist, zeigt er ja, dass er auch für diesen Fall den Erinyen das Gehör nicht versagt wissen wolle: nur unbedingt und ohne Rücksicht auf das von ihm vertretene höhere Recht sollen sie nicht walten dürfen, wie ihre Absicht ist. Sie selbst klagen freilich, dass ihr Recht ganz und gar mit Füssen getreten werde: nämlich eben deswegen, weil sie es für ein unbedingtes halten, das ohne Ausnahme gelten müsse. Und dass Apollon nur für einen Fall wie der gegenwärtige, nicht aber überhaupt, ihr Recht nicht gelten lassen will, zeigen ja auch die Gründe, die er anführt, hinlänglich, sowie, dass er in der That Recht habe, die nachherige Entscheidung der Athene beweist. Das Einzige, wodurch sein Verhalten sich von dem der Athene unterscheidet, ist dies, dass er heftiger gegen die Erinyen verfährt und wenig Umstände mit ihnen macht. Das darf er aber thun, um so mehr, weil er sie ja an die Athene verweist, und weiss, dass dort auch μῦθοι ξελαστήριοι (V. 81) sein werden.

„Die eigentliche Bedeutung eines Orakelspruchs ist die Bestimmung einer einzelnen menschlichen Handlung, das Aufdrücken des Gepräges göttlicher Anerkennung und Berechtigung auf dieselbe: der Götterspruch prägt dem unsichern menschlichen Willen die göttliche Bestimmtheit ein.“ Man vgl. den ganzen Artikel, und dazu was Hartung über die gleiche Bedeutung der Römischen Auspicien sagt, Relig. d. Römer I S. 100 ff.

11) Es ist zu verwundern, wie Manche dies Sachverhältniss haben verkennen können. Selbst W. v. Humboldt meint, Vorr. zum Agam. S. 6, Orestes habe bloss als Werkzeug und auf den unmittelbaren Befehl der Gottheit gehandelt. Aber Orestes sagt ja selbst in den Eum. V. 443: καὶ τῶνδε κοινῇ Λοξίας μεταίτιος, nennt also den Apollon nicht den alleinigen Urheber, sondern nur den Mitschuldigen seiner That. Wieseler, Conjectan. in Aesch. Eum. LXXXIX not. 84 will freilich hier κείνῃ, auf Klytämnestra bezüglich, statt κοινῇ geschrieben wissen, weil, wie er meint, sonst diese Stelle mit andern Aeusserungen im Widerspruch stehen würde; aber wenn man auch wirklich das κοινῇ ändert, so bleibt doch immer noch μεταίτιος übrig, worin ja jenes κοινῇ auch wieder enthalten ist. Was aber die angeblich widersprechenden Aeusserungen betrifft, so ist die erste in den Worten des Orestes, Choeph. V. 1025: καὶ φίλτρα τόλμης τῆσδε πλειστηρίζομαι τὸν πυθόμαντιν Λοξίαν, χρήσαντ' ἐμοὶ πράξαντι μὲν ταῦτ' ἐκτὸς αἰτίας κακῆς εἶναι. Da W. die vier letzten Worte unterstrichen hat, so scheint der Widerspruch in ihnen liegen zu sollen. Ich gestehe aber ihn beim besten Willen nicht finden zu können. Apollon sagte, Orestes werde, wenn er die That vollbringe, von

böser Schuld frei sein, es werde ihn dann kein arger Vorwurf treffen: soll nun darin liegen, dass die That gar nicht als die seinige gelten werde? Uebrigens ist auch das πλειστηριάζομαι zu beachten, da es ebenfalls zeigt, dass Orestes den Ausspruch des Apollon zwar als das triftigste, keinesweges aber als das alleinige Motiv seiner That betrachte. — Die zweite Stelle ist Eum. V. 549, wo Apollon sagt: αἰτίαν δ' ἔχω τῆς τοῦδε μητρὸς τοῦ φόνου. Wieseler meint hier, Apollinem solum in culpa esse significari. Aber für das solum ist in den Griechischen Worten nicht die mindeste Rechtfertigung: eine αἰτία haftet auch auf dem, welcher zu einer That mitwirkt, keinesweges bloss auf dem alleinigen Urheber. — Endlich die dritte Stelle, Eum. V. 404, redet nur von einer ἀνάγκη, die den Orestes zur That getrieben. Dass aber diese ἀνάγκη lediglich in dem Befehl Apollons gelegen habe, wo steht das geschrieben? Der Zwang, der ihn trieb, war zunächst das eigene Gefühl der heiligen Pflicht, versinnlicht durch die Mahnungen der väterlichen Erinyen, und dann erst der Ausspruch des Gottes, an den er sich, im Kampf widerstrebender Bedenken, gewandt hatte, um von ihm zu erfahren, ob jenes Gefühl ein rechtes sei, dem er folgen müsse, was denn der Gott ihm allerdings bekräftigte.

12) Die Frage über das Verhältniss der lossprechenden und verurtheilenden Stimmen und die Bedeutung des Stimmsteines der Athene in der Aeschyleischen Tragödie ist bekanntlich seit Müllers Ausgabe vielfältig verhandelt und auf ganz entgegesetzte Weise beantwortet worden, indem Einige eine gleiche Anzahl verurtheilender und lossprechender Stimmen der

pides zugeschriebenen Vorstellung. Denn hier sagen die Dioskuren zum Orestes bloss,

ἴσαι δέ σ' ἐκσώζουσι μὴ θανεῖν δίκῃ
ψῆφοι τεθεῖσαι.

Zu beachten aber ist, dass, nach der T. Iphigenia, nur die Hälfte der den Orestes verfolgenden Erinyen sich jenen von der Athene aufgestellten Grundsatz gefallen lässt, wogegen die andere Hälfte widerspricht und von der Verfolgung nicht absteht: ein Umstand, der es, meines Erachtens, höchst wahrscheinlich macht, dass Euripides die Athene nicht mit unter den Stimmenden gedacht wissen wolle. Wenigstens lässt sich kein vernünftiger Grund absehen, warum er dies gethan haben sollte, da ja dann die Erinyen der Stimme der Göttin nicht mehr Gewicht beigelegt haben würden, als der jedes andern Richters. Wer übrigens die andern Richter seien, ob Menschen, wie bei Aeschylos, oder Götter, wie es im Orestes V. 1650 angegeben wird, lassen jene drei Stellen ganz unbestimmt: und dass es wegen der Angabe im Orestes keinesweges nothwendig sei, auch in den andern beiden Tragödien an Götter zu denken, bedarf wohl keines Beweises. Aber gesetzt es seien auch hier Götter gedacht, so folgt daraus doch nicht, dass Athene als mitstimmende Richterin unter ihnen zu denken sei. Sie konnte immerhin nur Vorsitzende des in ihrer Stadt gehaltenen Gerichts, und die Zahl der richtenden Götter konnte auch ohne sie eine grade sein, sei es dass von der gewöhnlich verbundenen Zwölfzahl, zu welcher freilich Athene auch gehört, noch Einer ausser ihr nicht mit als Richter fungirte, nämlich Apollon, der ja vielmehr als Beistand und Mitschuldiger

des Orestes erscheinen musste, wie er auch in der Elektra V. 1266 bezeichnet wird, oder sei es dass Euripides überhaupt an jene herkömmliche Zwölfzahl nicht gedacht habe. — Die zwölf Götter als Richter zwischen Orestes und den Erinyen nennt Demosthenes, g. Aristokr. p. 641, ohne der Athene und ihrer Stellung zu dem Gerichte zu gedenken. Hermann will nun, S. 190, dass die herrschende Ansicht hierüber diejenige gewesen sei, die ein Scholiast zu Aristides p. 428 Fromm. angiebt: *Φασὶ δὲ ὅτι τῶν ἓξ θεῶν προστιθέντων ταῖς Ἐριν ύσι, καὶ τῶν ἐ τῷ Ὀρέστῃ, μετέωρον ἔχουσα τὴν ψῆφον Ἀθηνᾶ ὕστατον προστιθεῖσα νικῆσαι αὐτὸν πεποίηκεν· εἰκότως· ὑπὲρ οὗ γὰρ τὴν ἐκεῖσε* (d. h. *τὴν Ἀθήναζε*) *κρίσιν ἠγάπησεν* (ὁ Ὀρέστης), *ἀντὶ χάριτος χάριν ταύτῳ εἰσενήνοχεν. Εἰ δέ τις εἴποι, πῶς τὸ ἴσον ἔχων τῶν θεῶν νενίκηκεν; ἐρεῖς, ὅτι θνητὸς ὢν τὰς ἴσας τῶν θεῶν ψήφους ἐδέξατο, διὰ τοῦτο νενίκηκεν.* Aber schwerlich kann dies die herrschende Ansicht gewesen sein; darnach ist sie gar nicht beschaffen. Abgesehn von dem schlechten Grunde, weswegen Athene ihre Stimme dem Orestes gegeben haben soll, nämlich aus Erkenntlichkeit dafür, dass er sich die Entscheidung in Athen habe gefallen lassen, einem Grunde, der ja auch ebensogut für die Erinyen sprechen musste, die sich ebenfalls dasselbe haben gefallen lassen, so ist die Erklärung, warum Orestes bei Stimmengleichheit losgesprochen worden sei, doch nur für einen solchen Fall, wo ein Mensch gegen Götter vor Göttern kämpft, möglich, aber ganz unanwendbar auf andere Fälle, wo Menschen gegen Menschen vor menschlichen Richtern kämpfen. Und wenn nun doch im Volksglauben der Grundsatz, dass hier

bei Stimmengleichheit der Beklagte für losgesprochen zu achten sei, von dem Beispiele des Orestischen Rechtshandels und dem Stimmstein der Athene abgeleitet wurde, so ist klar, dass man hierüber die von dem Scholiasten vorgetragene Ansicht nicht gehabt haben könne. Nach dieser wäre es ja auch ganz gleichgültig gewesen, ob Athene für den Orestes oder für die Erinyen gestimmt hätte, wenn nur überhaupt die Stimmen gleich waren. Und gesetzt auch wir wollten, um doch der Stimme der Athene ihre Geltung zu sichern, die Angabe des Scholiasten so ergänzen, dass wir sagten, Athene habe, indem sie ihre Stimme abgab, zugleich auch jenen Grund der Lossprechung des Orestes bei Stimmengleichheit geltend gemacht, so gewinnen wir Nichts dadurch, weil jener Grund eben nur für gerade solchen Fall passte, auf die andern aber, wo doch ebenfalls Lossprechung bei Stimmengleichheit eintrat und durch jenen Vorgang begründet sein sollte, gar keine Anwendung litt. — Der einzige alte Schriftsteller, bei dem sich die von Hermann behauptete Ansicht über den Stimmstein der Athene wirklich und ausdrücklich ausgesprochen findet, ist Lucian. Dieser richtet in seinem Fischer c. 21 die Bitte an die Götter: ἐμὲ δὲ ἤν που κρατούμενον ἴδῃς καὶ πλείους ὦσιν αἱ μέλαιναι, σὺ προσθεῖσα τὴν σεαυτῆς σῶζε. und im Harmonides c. 3 sagt er zu dem, an welchen diese Schrift gerichtet ist: ἤν που καὶ νῦν ἐμοὶ ἐς τὸ χεῖρον ᾖπωσιν αἱ ψῆφοι ἐν τῷ λόγῳ καὶ ἐλάττους ὦσιν αἱ ἀμείνους, σὺ τὴν τῆς Ἀθηνᾶς προστιθεὶς ἀναπλήρου τὸ ἐνδέον παρὰ σεαυτοῦ. Hier wird also bei ungleicher Stimmenzahl, wenn die Mehrheit wider den Angeklagten ist, durch den für denselben

zugelegten Stein der Athene, der nun die Ungleichheit aufhebt, Lossprechung bewirkt; und der Gedanke, der dieser Ansicht zum Grunde liegt, ist offenbar der, dass unter den lossprechenden Stimmen die Eine von der Göttin abgegebene für wichtiger als die übrigen, und wenigstens gleich zwei andern zu achten sei. In der Anwendung auf gewöhnliche menschliche Gerichte konnte man sich denn vorstellen, als ob, bei Gleichheit der Stimmen, Eine der lossprechenden, etwa die zuletzt abgegebene, die der Athene repräsentire, wohl auch unter besonderer Einwirkung der Göttin abgegeben sei, und somit die Wirkung haben müsse, für die Lossprechung entscheidend zu sein. — Nun steht aber dieser Ansicht gegenüber die andere, dem Gedanken nach wenigstens ebenso zulässige und ebenfalls von alten Schriftstellern ausdrücklich bezeugte, nach welcher bei Gleichheit der Stimmen ein Stein von der Athene den lossprechenden zugelegt, und hiermit dieser Seite das Uebergewicht über die andere gegeben wird. Diese Ansicht findet sich erstens bei dem Scholiasten zum Euripides Orest. V. 1646, von dem wir wohl annehmen dürfen, dass er sie nicht selbst ersonnen, sondern aus älteren alexandrinischen Erklärern geschöpft habe: *ἴσων δὲ γενομένων τῶν ψήφων ἡ Ἀθηνᾶ οἰκτείρασα αὐτόν* (den Orestes) *παρ' ἑαυτῆς ἔθηκε μίαν ψῆφον, ἥτις ἐποίησεν αὐτὸν νικῆσαι.* Sodann bei Aristides in der ersten Rede auf die Athene, p. 24 Cant.: *Τὴν δὲ φιλανθρωπίαν* (τῆς Ἀθηνᾶς) *οἱ περὶ Ὀρέστην λόγοι μαρτύρονται, ὃν φυγόντα μὲν ἐξ Ἄργους Ἀθήναζε, φεύγοντα δ' Ἀθήνησι δίκην ὑπ' Εὐμενίδων, ἴσων τῶν ψήφων γενομένων, προσθεμένη τὴν παρ' αὐτῆς σώζει· καὶ τοίνυν ἔτι νῦν σώζει πάντας, ἐὰν ἴσαι γένωνται.* Drittens

bei Julianus in der Lobrede auf die Eusebia, p. 114 D. Spanh.: Ἀθήνησι μὲν οὖν φασιν —— εἴ ποτε τῶν δικαζόντων αἱ ψῆφοι κατ' ἴσον φαίνοιντο τοῖς φεύγουσι πρὸς τοὺς διώκοντας, τὴν τῆς Ἀθηνᾶς ἐπιτιθεμένην τῷ τὴν δίκην ὀφλήσειν μέλλοντι ἀπολύειν (ἄμφω) τῆς αἰτίας. Viertens endlich mag auch noch ein Scholiast des Aristides angeführt werden, welcher sagt, zum Panathen. p. 108, 7 Dind.: τὴν τοῦ Ὀρέστου καὶ Ἐρινύων δίκην δώδεκα θεούς φασι δικάσαι, οὐ παρούσης τῆς Ἀθηνᾶς, ὧν τοὺς δ' μὲν ἓξ ψήφους θεῖναι δικαιώσεως ταῖς Ἐρινύσι, τοὺς δ' ἄλλους ἓξ τῷ Ὀρέστῃ. ἐλθούσης δὲτῆς Ἀθηνᾶς καὶ συμψηφισαμένης τοῖς ὑπὲρ αὐτοῦ, καὶ τῶν ψήφων πλειόνων γενομένων τῶν ὑπὲρ αὐτοῦ, νικᾷ ὁ Ὀρέστης. Wir sehen also wenigstens eine Mehrzahl ausdrücklicher Zeugnisse auf dieser Seite. Aelter freilich als Aristides ist der auf jener Seite allein stehende Lucian; ob auch älter als der unbekannte Gewährsmann, aus welchem der Scholiast zu Euripides Orest geschöpft hat, dürfte zu bezweifeln sein; und ob, wenn wir nach der Auctorität fragen, Lucian wirklich das Lob eines gründlicheren Kenners alter Zustände und Denkweise verdiene, als Aristides, darüber liesse sich doch wohl noch streiten. Indessen kommt es uns hier darauf gar nicht an: es genügt, nachgewiesen zu haben, dass beide Ansichten nicht nur möglich, sondern auch wirklich im Alterthum gehegt worden sind: welcher von beiden aber Aeschylos in den Eumeniden gefolgt sei, darüber können uns fremde Zeugnisse keine Auskunft geben; wir müssen uns darüber lediglich aus ihm selbst zu belehren suchen. Und hier räume ich nun willig ein, dass einer Betrachtung, die sich an das zunächst und auf der Oberfläche vorliegende hält, ohne nach der

innern Beschaffenheit und Angemessenheit der Sache zu fragen, es allerdings so scheinen kann, als ob bei Aeschylos die Zahl der Stimmen erst durch den Stein der Athene gleich geworden, nicht aber schon vorher gleich gewesen sei. Es kann so scheinen, sage ich: aber ich behaupte zugleich, dass Alles, was auf den ersten Anblick diesen Schein hervorbringt, bei genauerer Betrachtung doch auch eine andere Auffassung zulasse und die entgegengesetzte Ansicht keinesweges ausschliesse. Es sind aber zwei Gründe, worauf Hermann seine Ansicht stützt. Erstens, da Athene schon V. 710 erklärt habe, dass Orestes auch bei gleicher Stimmenzahl siegen solle, so sei es völlig unnöthig, ihm nach dieser Erklärung, als nun die Stimmen wirklich gleich befunden worden, noch einen neuen Stein hinzuzulegen. Es müsse also angenommen werden, dass sie ihm ihren Stein schon vor der Zählung hinzugelegt habe, und dass eben hiedurch die Gleichheit bewirkt worden sei. Demgemäss lässt denn H. die Göttin ihren Stein gleich nach den Worten V. 705, ψῆφον δ' Ὀρέστῃ τήνδ' ἐγὼ προσθήσομαι, in die Urne werfen. Wenn er aber dabei sagt, dass diese Worte in Verbindung mit den nachher gesprochenen V. 711, νικᾷ δ' Ὀρέστης κἂν ἰσόψηφος κριθῇ, dies zu erkennen geben, so scheint er mir Erkenntniss mit Meinung oder Vermuthung verwechselt zu haben. Zu erkennen geben jene Worte das keinesweges, vermuthen lassen mögen sie es: aber doch nur für denjenigen, der sich vorstellt, Aeschylos habe der Athene neben der Function der Vorsteherin und Leiterin des Gerichtes, als welche er sie deutlich genug bezeichnet, auch noch die andere beigelegt, welche, soviel

wir wenigstens wissen, nicht dem Vorsitzer, sondern nur den Richtern zukam, an der Abstimmung selbst Theil zu nehmen und ihren Stein zu denen der Richter in die Urne zu werfen, anstatt bloss die Abstimmung zu leiten und am Schluss das Resultat zu verkündigen. Dass nun Aeschylos dies gethan habe, ist weder an sich wahrscheinlich, noch liegt in seinen Worten eine Nöthigung, es anzunehmen. Zwar sagt Athene V. 704

ἐμὸν τόδ' ἔργον, λοισθίαν κρῖναι δίκην.

aber κρῖναι δίκην kann sehr wohl auch von dem Vorsitzenden des Gerichtes gesagt werden, der, ohne selbst an der Abstimmung der Richter Theil zu nehmen, nach dem Schlusse der Verhandlungen das Resultat ermittelt und ausspricht. Wenn Athene dabei nun auch selbst einen Stimmstein ergreift, und erklärt, sie werde diesen dem Orestes zulegen, so kann schon das Futurum προσθήσομαι auf die Vermuthung führen, dass sie dies nicht gleich jetzt auch schon thue, sondern nur sich zu thun vorbehalte, für den Fall dass es erforderlich sei. Erforderlich war es aber, wenn die Abstimmung kein bestimmtes Resultat ergab, d. h. wenn Stimmengleichheit eintrat. Deswegen sagt sie nun, V. 711:

νικᾷ δ' Ὀρέστης κἂν ἰσόψηφος κριθῇ,

d. h. Orestes wird siegen, auch wenn die Stimmen gleich sind: nämlich weil sie dann ihm ihre Stimme zulegen wird. Ich denke man wird zugeben, dass diese Erklärung wenigstens möglich sei; und weiter verlange ich für jetzt Nichts. Den Einwurf aber, es würde völlig genügt haben, wenn sie bloss erklärt hätte, Orestes solle auch bei Stimmengleichheit siegen,

und es sei ganz unnöthig, dass sie ihm, nachdem die Stimmen gleich befunden, nun noch ihre Stimme zulege, hann ich nicht als triftig gelten lassen. Aeschylos wollte das Obsiegen bei gleicher Stimmenzahl nicht bloss in Worten aussprechen lassen; er wollte es versinnlicht vor Augen legen. Der Grund nun, weswegen Orest bei gleicher Stimmenzahl siegen soll, ist der huldreiche Wille der ihm geneigten Göttin: diesen Willen spricht sie nicht bloss in Worten aus, sie legt ihn durch eine sinnbildliche Handlung vor Augen, und der Stimmstein, den sie nach vollbrachter Zählung auf die Seite der lossprechenden legt, stellt sich als ein symbolisches Zeichen der Gnade dar, wodurch, nachdem die Gerechtigkeit der Menschen zwischen Verdammen und Lossprechen unentschieden geschwankt hat, den lossprechenden Stimmen das grössere Gewicht beigelegt wird. Dass eine solche Versinnlichung durchaus im Geiste der antiken, und namentlich der Aeschyleischen Poesie sei, wird jeder Kenner zugeben müssen; und wer sie hier deswegen nicht dulden will, weil sie strenge genommen nicht nothwendig erscheint, der — nun der wird auch anderswo vielfältig Gelegenheit finden, den alten Dichtern ihre Verstösse vorzuwerfen*). Dass übrigens die von H. S. 191 als ein

*) Nitzsch, in dem Proömium zum Kieler Lectionsverzeichniss f. d. Sommer 1840 erkennt richtig an, dass Athene nicht mit den Richtern habe stimmen dürfen: aber seine Erklärung der Worte V. 705: ψῆφον — προσθήσομαι: suffragabor ego Oresti in hunc modum: quoniam —, non feminae plus tribuam, sed vincet Orestes etiam si par fuerit calculorum numerus, wonach jener Ausdruck nur uneigentlich von ihr ge-

weiterer Beleg für seine Ansicht angeführten Worte der Athene, V. 762,

οὐ γὰρ νενίκησθ', ἀλλ' ἰσόψηφος δίκη
ἐξῆλθ' ἀληθῶς —

sich sehr wohl auch mit der unsrigen vertragen, erkennt man leicht, sobald man das ἐξῆλθε richtig versteht. Es geht dies nur auf die aus der Urne ausgeschütteten Stimmsteine der Richter, und diese waren auf beiden Seiten gleich. Der Stein der Athene, durch welchen nachher diese Gleichheit aufgehoben wurde, war aber gar nicht in die Urne geworfen und nachher ausgeschüttet worden: ihn geht also das ἐξῆλθε nichts an. Aus der Urne hervorgegangen, ἐξῆλθε, war eine gleichstimmige Entscheidung: diese war zur Lossprechung geworden durch den nachher hinzugelegten Stein der Athene.

Der zweite Grund, den H. für seine Ansicht geltend macht, scheint mehr aus dem innern Sachverhält-

braucht sein würde, ist ebenso unwahrscheinlich, als sie unnöthig ist. Uebrigens ist sie vielleicht nicht einmal neu, sondern auch Droysen hat die Worte so genommen. Wenigstens führt seine Uebersetzung auf diese Vermuthung, wie schon R. Haym, de rerum divinarum apud Aeschylum conditione, p. 49, bemerkt hat. Dieser selbst hat in seiner Schrift den Gegenstand gründlich und scharfsinnig behandelt, und Alles, oder fast Alles, was die richtige Ansicht zu erweisen dienen kann, auseinandergesetzt. Um so mehr ist es zu verwundern, wenn er am Ende, und zwar eben nur deswegen, weil ihm jenes sinnbildliche Hinzulegen eines Stimmsteines nicht zusagt, sich doch für Hermann erklärt: wobei er denn freilich eingestehn muss: probari non potest Hermanni sententia nisi cum magno Aeschyli damno.

niss hergenommen, hat aber ebensowenig überzeugende Beweiskraft. „Hätte," sagt er S. 191, „Aeschylos „gewollt, was Hr. Müller ihn sagen lässt, (nämlich „dass Athene ihren Stimmstein nicht gleich V. 705 „dem Orestes zulege, sondern nur erkläre, dies nöthi„gen Falls thun zu wollen,) so hätte er ganz anders „geredet, und die Athene erst dann, als die Steine „(wirklich) gleich befunden waren, sagen lassen, „dass sie den ihrigen hinzulege. Allein er konnte „dies gar nicht thun, ohne inconsequent zu werden „und etwas seinem Plane gerade entgegengesetztes „zu thun. Denn er hatte oben V. 448 ff. die Pallas „die Entscheidung des Streites von sich ablehnen las„sen, damit sie weder ungerecht gegen Orestes wäre, „noch den Zorn der Erinyen über ihre Stadt brächte. „Darum musste sie hier, indem sie ihre Stimme abgab, „dies vor der Zählung thun, und nun das Gesetz „machen, dass, wenn die Stimmen gleich ausfielen, „der Beklagte für losgesprochen geachtet werden „sollte. So hatten die Furien keine Ursache sich zu „beschweren, wenn Orestes freigesprochen wurde. „Hätte hingegen Pallas erst nachher durch Hinzule„gung eines Uebergewichtes dem Orestes die Frei„sprechung verschafft, so waren die Furien offenbar „gekränkt und beleidigt, und die Versöhnung dersel„ben unmöglich gemacht." Also, um gleich hiermit anzufangen, wenn Athene es so machte, wie H. will, so hatten die Erinyen keine Ursache sich zu beschweren: nun aber beschweren sie sich doch auf das heftigste sowohl gegen die Athene als gegen die Richter: folglich muss es Athene nicht so gemacht haben, wie H. will. Allein die Erinyen lassen sich doch am Ende

versöhnen: dies würde aber, wie H. meint, unmöglich gewesen sein, wenn Athene es nicht so gemacht hätte, wie er will: folglich muss sie es so gemacht haben. Hier haben wir zwei regelrechte Schlüsse gegeneinander, woran die Freunde dialektischer Formen ihre Freude haben mögen. Welcher ist nun richtig? Der zweite gewiss nicht: denn die Behauptung, dass die Versöhnung der Erinyen unmöglich gewesen sein würde, wenn Athene es anders, als H. will, gemacht hätte, hält nicht Stich. Ihre Versöhnung kommt nicht dadurch zu Stande, dass Athene ihnen zeigt, wie sie doch eigentlich keinen Grund zu zürnen hätten: vielmehr hören sie auf alle dergleichen Vorstellungen gar nicht, und antworten darauf nur mit wiederholten Klagen und Vorwürfen: versöhnt aber werden sie durch das Versprechen, dass dieser Vorgang ihrem Rechte für die Zukunft keinen Abbruch thun werde, dass sie fortwährend als hohe und mächtige Gewalten geehrt werden sollen. — Aber auch der erste Schluss ist nicht richtig: denn nicht darauf kommt es an, ob die Erinyen sich beschweren, sondern ob sie Ursache dazu haben. Haben sie denn nun aber wirklich keine Ursache, wenn Athene es so machte, wie H. will? „Athene" sagt er S, 198, „wenn sie vor der Zählung „ihren Stein abgiebt, und nun bestimmt, bei gleichen „Stimmen solle Orestes siegen, macht nur eine billige Bedingung für den möglichen Fall gleicher Stimmen, erscheint aber übrigens ganz unparteiisch, „indem sie es bloss auf die Stimmenzählung ankommen lässt." Ganz unparteiisch erschiene sie, die ja deutlich und ausdrücklich ihre grössere Zuneigung für den Orestes eben dort ausspricht, wo sie erklärt

für ihn stimmen zu wollen? Wollte sie wirklich unparteiisch erscheinen, so musste sie sich der Abstimmung unter den Richtern ganz enthalten und die Sache allein der Entscheidung dieser anheimstellen. Jetzt aber lässt Hermann sie zuerst eine ungerade Zahl von Richtern herbeiführen, was offenbar doch nur in der Absicht zu geschehen scheinen musste, dass nicht Stimmengleichheit, und somit eine schwankende Entscheidung, sondern eine bestimmte Mehrheit entweder für den Orestes oder für die Erinyen herauskommen möchte. Dann aber lässt er sie doch wieder sich selbst den Richtern zugesellen, und so eben hiedurch die Möglichkeit einer schwankenden Entscheidung herbeiführen, für welchen Fall sie denn im Voraus eine für den Orestes günstige Anordnung trifft: und jenes thut sie, nachdem sie selbst kurz vorher erklärt hat, v. 449:

οὐδὲ μὴν ἐμοὶ θέμις,
φόνου διαιρεῖν ὀξυμηνίτου δίκας.

Diesen Widerspruch freilich zwischen dem was sie sagt und was sie thut, sucht H. durch die Erklärung zu beseitigen, nicht das Richteramt überhaupt habe sie abgelehnt, sondern das Amt, allein zu richten. Aber, wenn es mir erlaubt ist gegen ihn zu sagen, was er selbst gegen Müller gesagt hat, „er thut hier, was man in der technischen Sprache einen Satz erschleichen nennt.“ Athene erklärt schlechthin, es komme ihr nicht zu, den Streit zu schlichten: ob allein oder in Verbindung mit Andern, davon sagt sie kein Wort, und wenn sie nun dennoch sich unter die zur Schlichtung des Streites berufenen Richter mischt, so thut sie offenbar etwas, was ihr, nach ihrer obigen Erklärung, nicht

zukam. Dazu aber erscheint sie nicht nur nicht unparteiisch, sondern entweder hinterlistig oder thöricht. Sah sie nämlich vorher, dass ohne ihre Einmischung die Richter den Orestes mit der Mehrheit Einer Stimme verdammen würden, und legte deswegen ihren Stein hinzu, um eine Gleichheit, die ohne dies nicht stattfinden würde, hervorzubringen, so mochte sie, indem sie nun erklärte, dass bei Stimmengleichheit Orestes losgesprochen werden sollte, den Erinyen immerhin eine billige Bedingung zu machen scheinen für einen Fall, der eben so gut nicht eintreten als eintreten könnte; in der That aber hinterging sie die Erinyen, indem sie für den gewissen und ihr schon bekannten Ausgang eine Bedingung feststellte, die diese sich offenbar nur unter der Voraussetzung gefallen lassen konnten, dass der Ausgang ungewiss sei. Sah sie selbst aber nicht vorher, wie die Richter stimmen würden, so handelte sie thöricht, wenn sie, bei ihrer eigenen Ueberzeugung, dass Orestes nicht zu strafen sei, sein Schicksal dennoch von der Entscheidung der durch die Erinyen möglicher Weise eingeschüchterten und überhaupt, wie sie selbst es ausgesprochen hat, zur richtigen Beurtheilung eines solchen Falles wenig befähigten Menschen abhängig machte, und es darauf ankommen liess, ob den von ihr selbst für nicht strafbar erkannten doch nicht vielleicht Alle, oder wenigstens eine so überwiegende Mehrzahl strafbar finden würde, dass ihr lossprechender Stein ihm Nichts helfen könnte.

Allen diesen Uebelständen entgehen wir, wenn wir die Athene nicht, mit Hermann, auch als Richterin, sondern, mit Müller, nur als Vorsteherin und Leiterin

des Gerichtes handeln, und sie ihren Stein nicht vor der Zählung zu denen der Richter in die Urne werfen, sondern erst nachher zu den schon ausgeschütteten hinzulegen lassen. Denn nun widerspricht sie sich nicht selbst, und thut nicht, was sie kurz vorher als ihr nicht zukommend bezeichnet hat, sondern sie überlässt das Richteramt lediglich denen, die dazu bestellt sind. Sie bestellt aber eine grade Zahl — ob zwölf, mag hier unerörtert bleiben —, weil eine solche nothwendig war, um anschaulich zu machen, was sie anschaulich machen wollte und musste, dass nach menschlichem Ermessen ebensoviel für die Unschuld als für die Schuld des Angeklagten spreche. Hierzu musste die Möglichkeit einer gleichen Stimmentheilung durch eine gerade Zahl von Richtern gegeben sein: dass jene auch wirklich eintreten werde, konnte der Göttin der Weisheit, die ebensowohl die Beschaffenheit der Sache als das Vermögen der Menschen vollkommen durchschaut, schwerlich unbekannt sein, und ihretwegen hätte es der Probe der Abstimmung gar nicht bedurft. Aber für die Menschen selbst und für die Erinyen bedurfte es ihrer, damit auch diese durch den Augenschein davon überzeugt würden. Haben nun die Erinyen einmal sich die Niedersetzung des Gerichtes gefallen lassen, so müssen sie sich auch gefallen lassen, dass das Gericht entscheide, und ebenso dass, wenn das Urtheil der Richter gleichmässig zwischen Verurtheilung und Lossprechung schwankt, eine Anordnung getroffen werde, was dann mit dem Angeklagten geschehen solle. Für diesen Fall hat Athene erklärt, sie behalte sich vor, einen Stein zu Gunsten des Orestes zuzulegen. Die Erinyen

wenden Nichts dagegen ein, sei es weil ihnen selbst die Billigkeit einleuchtet, dass bei Stimmengleichheit zu Gunsten des Angeklagten entschieden werde, sei es weil sie sich überzeugt halten, dass ihr Recht von den Menschen gar nicht verkannt werden könne, dass nothwendig die Mehrheit für sie entscheiden müsse. Nun wird zur Zählung geschritten; die Stimmen sind gleich, und Athene wirft, wie sie vorher verkündigt hat, ihren Stein den lossprechenden zu, als ein sichtbares Zeichen, dass diese Seite für überwiegend angesehn werden solle. — Nach dieser Auffassung stimmt Alles aufs Beste zusammen: es ist kein Widerspruch, keine Hinterlist, keine Thorheit in Athenes Handlungsweise, und die Worte des Dichters enthalten Nichts, weder in dieser Gerichtsscene, noch sonst wo, was sich mit dieser Erklärung nicht vertrüge. Denn Alles, was man als widersprechend hat ansehn wollen, hat oben seine Erledigung gefunden. — Endlich aber bedenke man auch noch Folgendes. Gesetzt Hermann's Ansicht litte nicht an den Uebelständen, die wir aufgedeckt haben, und es wäre durch die ganze bisherige Auseinandersetzung Nichts weiter gewonnen, als der Beweis, dass beide Ansichten möglich seien, so könnte nun doch die Entscheidung, welche von beiden der Intention des Aeschylos mehr gemäss sei, schwerlich schwanken. Hätte nämlich Aeschylos den Orestes von der Mehrzahl der Richter verdammen, von der Minderzahl lossprechen lassen, so läge darin der Gedanke, dass nach menschlichem Ermessen die Motive zur Verurtheilung des Orestes stärker als die zu seiner Lossprechung waren. Orestes würde also trotz aller

Gründe, die seine That zu einer heiligen Pflicht machten, deren Unterlassung ihm unfehlbar die gerechte Rache der väterlichen Erinyen zuziehen musste, dennoch von den Menschen verdammt, und denselben Erinyen hingegeben sein, die ihn zu eben der That getrieben hatten, um derentwillen sie ihn jetzt verfolgen: die Menschen würden dem rücksichtslosen Eifer der Erinyen eine grössere Anerkennung bewiesen haben, als dem Apollon und dem durch Apollon ihnen kund gewordenen Willen des Zeus: Athene würde durch ihre Entscheidung nicht bloss den Erinyen, sondern auch dem Gerechtigkeitsgefühle der Menschen widersprochen haben. — Dagegen wenn die Stimmen der menschlichen Richter gleich getheilt waren, und Athene nun durch ihren lossprechenden Stein dem einen Theile das Uebergewicht gab, so liegt darin der Gedanke, dass für die Menschen die Motive der Verurtheilung und der Lossprechung sich mit gleicher Stärke entgegenstanden, Orestes' That ebensosehr gerecht als strafbar, der Ausspruch Apollons und die Anklage der Erinyen gleich beachtenswerth erschienen, und eine bestimmte Entscheidung durch Menschen nicht zu gewinnen war, wie es auch Athene ausgesprochen hat, v. 448:

τὸ πρᾶγμα μεῖζον εἴ τις οἴεται τόδε
βροτὸς δικάζειν.

Nun tritt die Göttin durch ihre Entscheidung nicht in Widerspruch mit dem Gerechtigkeitsgefühle der Mehrheit, sondern sie erklärt nur, welches von den beiden nach menschlichem Ermessen gleich berechtigten Urtheilen vor der göttlichen Güte und Weisheit gültig sei.

13) Um nicht ungerecht gegen Göthe zu erscheinen,

bemerke ich hier noch dies. Ich verkenne keineswegs, dass Göthe bei seiner Darstellung der Erlösung des Orestes einen ganz anderen Zweck hatte, als Aeschylos, und dass deswegen nicht Alles, was für diesen nothwendig war, auch von ihm gefordert werde dürfe. Aeschylos wollte zeigen, wie eine an und für sich verbrecherische, aber durch ein heiliges Pflichtgefühl gebotene That von weisen und gütigen Göttern dem Thäter nicht als strafbare Schuld angerechnet werde: Göthe wollte die Macht der Liebe, der Reinheit, des Seelenadels in einem Weibe wie Iphigenia verherrlichen. Diese Macht sollte sich in einem zwiefachen Siege offenbaren: erstens, indem Orestes durch sie der Gewalt der Erinyen entrissen wird; ein Sieg, den wir schon in der Mitte des Stückes, im dritten Acte vollendet sehn: sodann indem der Unwille des Thoas besänftigt und ein feindseliges Verhältniss freundlich gelöst wird, mit welcher Lösung das Stück schliesst. Also ist unserm Dichter die Erlösung des Orestes nur ein Mittel zu seinem Zweck, und er durfte sich deswegen begnügen, ohne näheres Eingehen auf die eigentliche Beschaffenheit seiner That, ihn nur als den nicht schuldlos von den Erinyen verfolgten darzustellen, dem um der liebenden, reinen, edlen Schwester willen Erlösung zu Theil wird. Denn indem Orestes durch Iphigenien den Glauben an Vergebung und Versöhnung gewinnt, fühlt er sich innerlich beruhigt, und die Erinyen lassen von ihm ab. Mehr brauchte, ja mehr konnte Göthe seinem Zwecke gemäss nicht darstellen wollen. Wie er nun aber diese Einwirkung der Iphigenie auf das Gemüth des Orestes psychologisch zu motiviren und begreiflich zu machen verstan-

den habe, darauf näher einzugehn liegt meiner gegenwärtigen Aufgabe allzufern.

14) Aeschylos lässt v. 752 ff. die Erinyen drohen, wie sie giftigen Geifer ihres Busens auf die Erde ausschütten wollen, der alle Frucht vertilgen werde, so dass dürre Flechten das Land überziehen und mit todesschwangern Flecken anfüllen; womit man die Worte der Athene vergleiche, v. 768: ergrimmt nicht, tilget nicht den Fruchtertrag, hernieder sprützend eures Odems gift'gen Thau, der Saat verderblich, fressend scharfer Schneide gleich: und v. 791: schütte nicht mit arger Zunge böse Saat auf dieses Land, Unheil verbreitend überall. — Dagegen die guten Gaben der Erde, das Gedeihen der Feldfrüchte, der Heerden, der Menschen, können sie nur mittelbar gewähren, weil sie, wie es Athene v. 910 ausspricht, vielvermögend sind bei den oberen und unteren Mächten, und diese also auf ihr Fürwort achten. So sind denn auch alle ihre Glücksverheissungen eigentlich nur Segenswünsche, und während sie die drohenden Unheilsverkündigungen mit unbedingter Bestimmtheit im Indicativ des Futurum aussprechen, v. 756, bedienen sie sich bei jenen immer des Optativ oder Imperativ, v. 898. 903. 906. 908: sie sagen *κατεύχομαι*, v. 882, ja sie rufen, v. 918, andere Gottheiten an, das Gedeihen zu gewähren: aber sie sind dabei freilich auch der Erfüllung ihrer guten Wünsche gewiss, und können sie deswegen auch als Vorherverkündigung oder Weissagung bezeichnen, v. 883, *θεσπίσασα πρευμενῶς*. — Es ist also, wie auch schon Hermann S. 205. f. bemerkt hat, aus diesen Glücksverheissungen kei-

nesweges zu folgern, dass Aeschylos sich die Erinyen als ursprünglich identisch mit der Erdgöttin oder den Erdgöttinnen gedacht habe, obgleich sich bei Andern diese Vorstellung nicht ableugnen lässt. Vgl. oben Anm. 5.

15) Auf die Eintracht der Erinyen mit den Olympiern bezieht sich, was der Chor in den Sieben g. Theben singt, v. 681:

μελαναυγὴς σὺν
εἶσι δόμους Ἐρινύς, ὅταν ἐκ χερῶν
θεοὶ θυσίαν δέχωνται.

Wem die Götter hold sind, wessen Opfer sie wohlgefällig annehmen, den fechten auch die Erinyen nicht an. In unserer Tragödie sehen wir sie aber eben den verfolgen, den Apollon beschützt und Zeus für straflos erklärt: hier findet also diese Eintracht mit den Olympiern noch nicht Statt. — Der Chronologie nach liegt freilich die in den Sieben dargestellte Begebenheit vor der in den Eumeniden: aber dass sich daran der Dichter nicht zu kehren brauchte, ist wohl Jedem klar.

16) Ulpian zu Demosth. g. Mid. p. 152 Meier. — Ueber das Local des Heiligthums der Eumeniden am Fusse des Areopag s. d. Stellen bei Meursius de Areop. c. 2. p. 8 (der Leidener Ausg. v. 1624.) und Siebelis zu Pausan. 1, 28, 6. Leake Topogr. Athens S. 256 der Uebers. von Baiter u. Sauppe.

17) Diese Berechnung findet sich bei dem Scholiasten zu Euripides Orest v. 1648, worüber Sturz zu Hellanic. p. 130 ff. zu vergleichen ist. Die übrigen Stellen über die Stiftung des Areopag giebt Meursius, Areop. c. 3, dessen wohlgemeinten Vorschlag, c. 9 p. 66, in den Eumeniden v. 652 κρίνωντες für κρίνουσες zu lesen, da-

mit Aeschylos nicht im Widerspruche mit allen andern Zeugnissen stehe, man nur belächeln kann. Ist nun aber, wie es allerdings nicht zu bezweifeln scheint, die Stiftung des Areopag um des Orestischen Muttermordes willen nur Aeschylos' eigene Erfindung, und keineswegs alte Sage, so veranlasst uns dies, zweierlei zu bemerken. Erstens, man ersieht auch aus diesem Beispiele, mit welcher Freiheit Aeschylos — und gleich ihm wohl alle alten Dichter überhaupt — den mythischen Stoff behandelt, und mag sich dadurch zu der Vorsicht erinnern lassen, nicht immer in den Mythen, wie sie von den Dichtern vorgetragen werden, sogleich auch Belege des Volksglaubens zu finden, und Ideen, die die Dichter hineinlegten, als auch im Volksglauben mit eben diesen Mythen verknüpft anzusehn, wie man es gerade mit diesem Aeschyleischen von der Stiftung des Areopag gethan hat. — Zweitens, Rubino hat vor kurzem in einer vortrefflichen Recension über Osenbrüggens altrömisches Parricidium, in d. Zeitschr. f. d. Alterth. W. 1844 S. 340 ff. die Ansicht ausgeführt, dass im Alterthume Eltern- und Verwandtenmord überall die erste Veranlassung zur Stiftung von Blutgerichten gegeben habe. Inwiefern sich diese Ansicht aus andern in der Beschaffenheit der Sache liegenden Gründen, und für Rom namentlich aus der erweiterten Bedeutung des Namens Parricidium, der doch ursprünglich wohl nur Eltern- und Verwandtenmord bedeutete, wahrscheinlich machen lasse, muss hier unerörtert bleiben; dass aber für Griechenland die Orestesfabel, wie Aeschylos sie darstellt, nicht als Beleg dafür hätte gebraucht werden dürfen, ist klar, weil ja die Volkssage über die

Stiftung des Areopag ganz anders lautete. Den Fall des Orestes aber liess man wol deswegen vor den Areopag gebracht werden, weil kein anderer Gerichtshof älter oder berühmter war, als dieser. — Einigen ist es aufgefallen, dass die Sage diesen Fall gerade hieher verlegt, und nicht vielmehr an das Delphinium geknüpft habe, wo ja bekanntlich über diejenigen Gericht gehalten wurde, welche Jemand mit Recht getödtet zu haben behaupteten, und das sich eines nicht weniger hohen Alters rühmte, als der Areop. Wieseler, Coniect. in A. Eum. p. CXVI scheint dies dadurch erklären zu wollen, dass Orestes an keiner Stelle unserer Tragödie behaupte, seine Mutter mit Recht getödtet zu haben; aber Orestes' Worte, V. 570, sind doch wohl mit dieser Behauptung gleichbedeutend, und der ganze Rechtshandel hätte ja, ohne seine Ueberzeugung von der Gerechtigkeit seiner That gar keinen Sinn. Es kam eben nur darauf an, dass entschieden würde, ob diese Ueberzeugung die richtige sei, oder nicht. An das Delphinium aber wurde diese Sache deswegen nicht gebracht, weil es gewisse besondere, herkömmlich und später auch gesetzlich bestimmte Fälle gab, in welchen ein Mord als gerecht oder straflos angesehn werden sollte, die Demosth. g. Aristokr. S. 637 aufzählt. (Vgl. die in den Antiquitt. iur. publ. Gr. p. 290, 8 angeführten.) Zu diesen Fällen gehörte der Muttermord des Orestes aber nicht, und da die Competenz des Delphinium nur dann eintrat, wenn der Mörder nicht aus moralischen, wie Orestes, sondern aus gesetzlich anerkannten Gründen seine That rechtfertigte, so konnte Orestes auch nicht hier, er musste vom Areopag gerichtet werden. Das Delphinium hatte

nur zu entscheiden, ob der angeführte gesetzliche Rechtfertigungsgrund wirklich stattfände, oder nicht: ob aber aus andern Gründen ein Mord für gerecht gelten und straflos bleiben solle, darüber stand die Entscheidung nicht ihm, sondern allein dem Areopag zu.

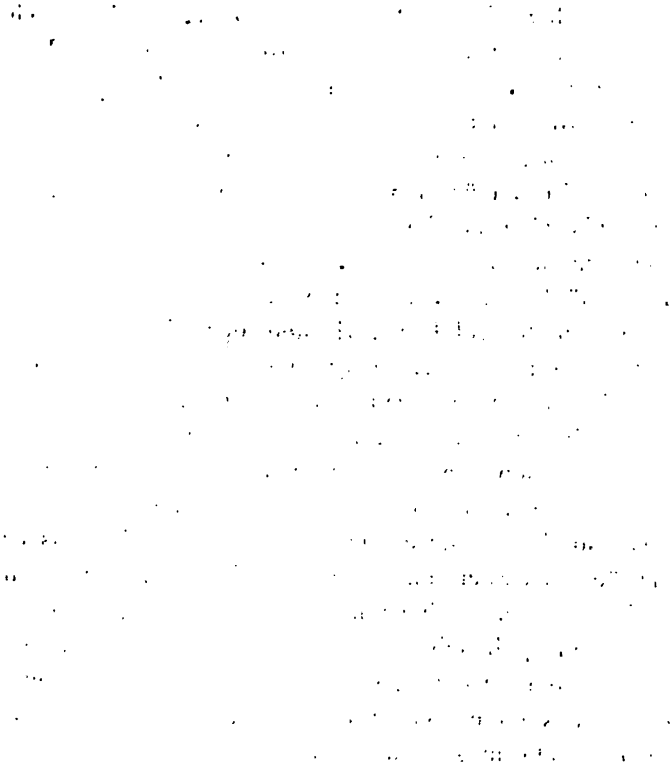
18) Die betreffenden Stellen des Isokrates sind im Areopagitikus c. 14—18. Von der Aufsicht des Areopag über die Beamten und seinem Rechte gegen die Volksversammlung findet man das Nöthige in meinen Antiquitt. iur. publ. Graec. p. 298 ff.

19) Ueber die Beschränkung des Areopag durch Ephialtes darf ich ebenfalls auf die Antiquitt. iur. publ. Gr. p. 301 verweisen. Was die chronologischen Angaben betrifft, so steht nur das Jahr der Aufführung der Orestia durch die darüber in der alten Didaskalie erhaltene Notiz vollkommen fest; alles Uebrige ist unsicher. Das Gesetz des Ephialtes erwähnt Diodor. XI, 77 unter Ol. 80, 1: aber es ist bekannt, wie ungenau oft die chronologischen Angaben bei ihm sind, und was sich über die Zeit der Schlacht bei Tanagra und über die der Verbannung des Kimon mit Wahrscheinlichkeit ermitteln lässt, stimmt zu jenem Datum nicht. Wenn man aber die neuern Untersuchungen über diesen Gegenstand von Clinton, Lucas (Versuch einer Charakteristik Cimon's. Hirschberg, 1835.) Rospatt (Symbolae chronol. Münstereifel 1814.) Sintenis (in seiner Ausg. v. Putarch's Perikles) Krüger (historisch-philologische Studien), Freudenberg (Quaestt. histor. in Corn. Nep. vitas part. II. Bonn. 1842.) Ekker (in seiner Ausg. von Plutarch's Cimon) unter einander vergleicht, so wird man auf die Hoffnung, ein sicheres und überzeugendes Ergebniss zu gewinnen, wohl Ver-

sicht leisten. Soviel scheint mir aber gewiss, dass Aeschylos Alles, was er über den Areopag sagt, sehr wohl sagen konnte, auch wenn das Gesetz des Ephialtes schon vor zwei Jahren durchgegangen war, nicht, wie Müller will, zu den Eum. p. 116, noch darüber verhandelt wurde. Denn unwahr ist ja die Verkündigung der Athene V. 462 und 542, dass sie eine Stiftung mache für alle Zeit, und V. 654, dass dieser Richterrath immerdar bestehen werde, durch das Gesetz des Ephialtes keineswegs geworden, da der Areopag nicht aufgehoben, sondern nur beschränkt, und gerade diejenige Function, die Athene ihm zunächst überträgt, die Blutgerichtsbarkeit, ihm nicht entzogen war, wie Forchhammer überzeugend dargethan hat*). Freilich deutet Aeschylos auch auf die anderweitige Wirksamkeit des Areopag hin; aber sollte er das nicht haben thun können, auch nachdem dieselbe schon aufgehört hatte? nicht seinen Mitbürgern haben vorstellen können, was sie, durch Neuerung des Gesetzes (v. 663), verloren hätten, mochte er nun hoffen, dass Wiederherstellung des früheren Zustandes noch möglich sei, oder mochte er bloss seine Verehrung des heilsamen Institutes, was er so eben hatte fallen sehn, aussprechen wollen, auch wenn er nicht hoffen durfte, dadurch seine Wiederaufrich-

*) In der Abhandl. de Areopago non privato per Ephialten homicidii iudiciis. Kil. 1828. Vgl. meine Recens. in den Jahrb. f. wissensch. Kritik 1829, II S. 278 ff., wo auch schon das scheinbar widerstreitende ἀποδοῦναι bei Lysias üb. Eratosth. Ermord. § 30 durch dieselbe Erklärung beseitigt ist, die ich nachher auch bei Hermann in der Dissert. de hyperbola (Opusc. tom. IV) gefunden habe.

tung zu bewirken? Diejenigen freilich, die dem Dichter eine so vorherrschend politische Tendenz zuschreiben, dass sie ihn seine ganze Trilogie hauptsächlich nur deswegen dichten lassen, um als Lobredner des Areopag aufzutreten und in die Bewegungen der Zeit einzugreifen, müssen wünschen, die Zeit der Aufführung als eine solche darstellen zu können, wo der Streit noch unentschieden, ein wirksames Eingreifen noch möglich war, und eine chronologische Berechnung, nach welcher zwischen der durchgesetzten Beschränkung des Areopag und der Aufführung der Orestia ein Zwischenraum von zwei Jahren lag, kann ihnen nicht willkommen sein. Ich darf sie mir ruhig gefallen lassen, da ich überzeugt bin, dass Aeschylos zur Wahl seines Stoffes nicht durch die Politik der Zeit, sondern dadurch bestimmt worden sei, dass er ihn ächt tragisch und zur Darstellung ewiger Ideen geeignet fand. Gab er ihm zugleich Gelegenheit zu speciellen politischen Beziehungen, so benutzte er diese seinem Sinne gemäss; aber seine Poesie nur zum Werkzeuge seiner Politik zu gebrauchen, lag gewiss nicht in seinem Sinne.



Die Eumeniden.

Personen.

Die Pythia.
Apollon.
Orestes.
Hermes.
Der Schatten Klytämnestra's.
Chor der Eumeniden.
Athene.
Athenische Edle.
Priesterinnen der Athene.

Zu Delphi.

Die Scene stellt die Vorderseite des Apollotempels, das Proscenium den Vorplatz desselben dar. Auf diesem erscheint die Pythia in priesterlichem Schmuck, einen Lorberkranz auf dem Haupte, einen Stab in der Hand tragend.

Die Pythia.

Zuerst von allen Göttern ehret mein Gebet
Die Urprophetin Gäa, nächst ihr Themis dann,
Die ihrer Mutter Sehersitz, die zweite sie,
Besass, wie Sagen melden: doch zum dritten fiel,
Mit Jener Willen, sonder Jemand's Widerspruch,
Er einer andern Titanide, Gäa's Kind,
Der Phöbe zu. Die gab ihn als Geburtsgeschenk
Dem Phöbus, der von Phöbe diesen Namen führt.
Aufmachend nun von Delos' Teich und Klippen sich
Eilt er zu Pallas' schiffbesuchtem Uferland,
Und dann zu diesen Gauen und Parnasos' Sitz.
Geleitend aber und verehrend bahnen ihm
Den Pfad die Söhne des Hephästos, die das Land,
Unfreundlich vormals, wandeln um in freundliches.
Und als er anlangt, zollt ihm Ehren viel das Volk,
Und Delphos, der des Landes Steuer lenkt als Fürst.
Zeus aber, füllend seinen Geist mit hoher Kunst,
Bestellt als vierten Seher ihn auf diesem Thron,
Und Loxias ist seines Vaters Zeus Prophet.

An diese Götter wend' ich mein Gebet zuerst.
Auch Pallas vor dem Heiligthume preis't mein Mund,
Und ehrt die Nymphen, wo Korykia's Fels sich wölbt,
Den Vögeln hold, und auch von Göttern gern besucht.
Bromios ist Herr des Ortes - nicht vergess ich dess -
Seitdem der Gott der Bakchen Schaar zum Kampf geführt,
Und scheuen Wildes Tod dem Pentheus angethan.
Auch Pleistos' Quellen und Poseidon's Herrschermacht
Lobpreis' ich, und den höchsten Allvollender Zeus,
Und setze dann mich als Prophetin auf den Thron.
Gesegnen mögen diesen Eingang jetzt sie mir
Vor allen andern: und ist wer aus Hellas da,
Er komme nach dem Loose, wie's gebräuchlich ist.
Ich prophezeie, wie der Gott mich reden heisst.

Die Pythia geht in den Tempel: bald aber kommt sie voll Entsetzen wieder zurück, indem sie sich mit beiden Händen an ihrem Stabe aufrecht hält und schwankenden Tritts vorwärts bewegt.

Ha, Gräuel auszusprechen, Gräuel anzuschaun,
Verscheucht mich wieder aus dem Haus des Loxias,
Dass ich nicht feststehn, kräftig nicht fortschreiten kann.
Die Hände, nicht die schnellen Füsse tragen mich.
Furchtsam ist ja die Greisin Nichts, ist schier ein Kind.
Ich nahte mich dem vielbekränzten Heiligthum:
Da seh' ich, an dem Nabelsteine sitzt ein Mann,
Ein Schuldbeladner, sühneflehend, dem von Blut
Die Hände triefen: und ein jüngst gezücktes Schwert
Hält er, und eines Oelbaums hochgewachsnen Zweig
Mit reicher Wolle ringsumwunden, wohlbedacht,

Mit weissem Fliess: denn also zeig' ich's deutlich an.
Und vor dem Mann liegt eine wunderbare Schaar
Von Weibern schlafend auf den Sesseln hingestreckt,
Doch Weiber nicht, vielmehr Gorgonen nenn' ich sie:
Und wieder auch Gorgonen ähnlich sind sie nicht.

* * * * * *

Einst sah ich abgebildet solche, die das Mahl
Des Phineus raubten; aber flügellos zu schau'n
Sind diese, schwarz, und gänzlich von scheusel'ger Art.
Tief schnarchend weht ihr Odem unnahbaren Hauch,
Und aus den Augen triefet widerwärt'ges Nass.
Dazu die Tracht ist weder wie vor Göttern sie
Geziemt zu tragen, noch in Menschenwohnungen.
Nie hab' ich jemals dieser Sippschaft Stamm erblickt,
Noch welches Land sich rühmen dürfte, dies Geschlecht
Straflos zu hegen, ohne nachempfundnes Leid.
Das Weitere nunmehr will ich dieses Tempels Herrn
Selbst anbefehlen, Loxias dem mächtigen.
Denn Seherarzt und Zeichendeuter ist er ja,
Und weiss auch Andrer Häuser wohl zu reinigen.

Die Pythia geht ab.

Die Scene verwandelt sich. Man erblickt das Innere des Tempels; in demselben funfzehn Erinyen, auf Sesseln hingestreckt und schlafend. Aus dem Hintergrunde tritt Apollon hervor, den Orestes durch die Erinyen hindurch führend: hinter ihm Hermes.

Apollon.

Nicht werd' ich dich verlassen: immerdar dein Hort,
Dir nahe stehend, und auch weit entfernt von dir,
Will ich mit deinen Feinden nie befreundet sein.
So siehst du jetzt die Wütherinnen hier vom Schlaf
Gefesselt: hingesunken sind die scheusslichen
Betagten Jungfrau'n, greise Mägde, denen nie
Ein Gott noch Mensch sich zugesellt, und nie ein Thier.
Zu finstern Werken sind sie da, weil finstre Nacht
Ihr Sitz ist und der unterird'sche Tartarus:
Ein Gräu'l den Menschen wie den Göttern im Olymp.
Doch musst du fliehn von hinnen und nicht lässig sein:
Sie jagen dir, wenn auch des Festlands Weite du
Durchschritten, rastlos über irrdurchschweiftes Land.
Und übers Meer und ringsumflossne Inseln nach.
Ermatte denn nicht vor der Zeit in dieser Müh'n
Erduldung: aber angelangt in Pallas Burg
Umfasse niedersitzend dort das alte Bild.
Da wird es Richter dieses Fall's und sühnende
Besprechung geben, und ein Mittel finden wir,
Auf immer dich von diesen Qualen zu befrein.
Denn ich ja trieb zum Mord der Mutter auch dich an.

Orestes.

O Fürst Apollon, nicht zu fehlen weisst du wohl,

Und weil du's weisst, so woll' auch nicht fahrläs-
sig sein:
Denn dein Vermögen wohlzuthun ist festverbürgt.

Apollon.

Gedenke dess, und keine Furcht bemeistre dich.
Doch du, mein Bruder, Eines Vaters Blut mit mir,
Hermes, beschirm' ihn: sei ihm, was dein Name
sagt,
Geleiter: nimm den meinem Schutz befohlenen
In deine Hut. Zeus ehrt ja dieses Amtes Recht,
Das wohlgeleitend Heil gewährt den Sterblichen.

Orestes, von Hermes geleitet, geht ab. Apollon tritt in den Hintergrund, wo er verschwindet.

Der Schatten Klytämnestra's steigt herauf und nähert sich den schlafenden Erinyen.

Klytämnestra:

Ihr schlaft wol! He! Wozu bedarf's der Schlafenden?
Ich aber, die so schmählich ihr verachtet habt
Vor andern Todten, nimmer wird des Mordes Schuld
Mir je vergessen bei den Unterirdischen:
Beschimpft und unstät irr' ich um, und künd' es euch,
Dass schwerer Vorwurf mich darob bei jenen trifft.
Und da so Arges mir die Liebsten angethan,
Zürnt keine Gottheit ihnen doch um meinethalb,
Die ich von Muttermörders Hand gefallen bin.
Schau diese meine Wunden dir im Herzen an:
Wird doch im Schlaf des Geistes Auge doppelt klar,
Dess Kraft im Tagslicht wenig vorzuschaun vermag.
Vielfältig habt von meinem Gut ihr ja geschlürft
Weinlose Spenden, unberauschenden Sühnetrank,
Und nächtlich-heil'ge Mahle bracht' am Feuerheerd
Ich euch in Stunden keinem andern Gott geweiht.
Dies alles seh' in Staub getreten ich von euch.
Er aber eilt in schneller Flucht, dem Rehe gleich,
Und mit behendem Sprunge mitten aus dem Garn
Entrann er, und hohnlachend blickt er nach euch um.
Vernehmt mich: denn um meine Seele red' ich dies:
Besinnet euch, Göttinnen aus der Unterwelt:
Es ist der Schatten Klytämnestra's, der euch ruft.

Der Chor stöhnt.

Klytämnestra.

Ja stöhnt nur: fliehend eilt indess der Mann davon
Denn die man werth hält, finden Hülf', ich aber nicht.

Der Chor stöhnt.

Klytämnestra.

Du schläfst zu tief, und nicht erbarmt mein Leiden dich.
Orestes, mein, der Mutter Mörder ist entflohn.

Der Chor ächzt.

Klytämnestra.

Du ächzest schlafend? schnell erwach', erhebe dich.
Was anders denn, als Uebles stiften, ist dein Thun?

Der Chor ächzt.

Klytämnestra.

Schlaf und Ermüdung, beide treu verbündete,
Bezwangen lähmend dieses argen Drachens Kraft.

Der Chor ächzt mit verdoppelter Heftigkeit.

Die Chorführerin spricht im Schlaf.

Fass, fasse, fasse, fasse, gieb Acht!

Klytämnestra.

Im Traume wohl jagst du dem Wilde nach, und bellst
Dem Hunde gleich, der seiner Arbeit nie vergisst.
Was machst du? auf! Erliege der Ermüdung nicht:
Verkenne nicht in trägem Schlaf die Ungebühr.
Verdienter Vorwurf dringe stechend dir ins Herz:
Denn wie ein Sporn ist solcher für Verständige.
Drum sende du den blut'gen Odem Jenem nach,
Seng' ihn mit heissem Hauche, deines Busens Glut.
Ihm nach! und brich im zweiten Jagen seine Kraft.

Der Schatten Klytämnestra's verschwindet. Die Chorführerin erwacht und ruft der nächsten Erinys zu.

Die Chorführerin.

Erweck', erwecke jene du, sowie ich dich.
Du schläfst? Erwache! Schüttle rasch den Schlummer ab.
Wir wollen sehn, ob dieses Vorspiel eitel sei.

Alle Erinyen raffen sich auf. Einige stürzen aus dem Tempel hervor in die Orchestra; andre bleiben noch im Tempel zurück. Es singen erst einzelne, dann mehrere.

Chor.

(Erste Strophe.)

O weh, wehe, weh! Es traf, Schwestern, uns —
O, die ich viel des Leides und umsonst erlitt, —
Es traf bittres Leid, unsägliches uns, weh!
Und schwer Missgeschick.
Entflohn dem Netze, mir entronnen ist das Wild:
Vom Schlaf besiegt liess den Fang ich entgehn.

(Erste Gegenstrophe.)

O du, Sohn des Zeus, du übst arge List.
Du jüng'rer botest altersgrauen Göttern Hohn,
Gewährst Schutz dem Flehn des gottlosen Mann's,
Des lieblosen Sohn's.
Den Muttermörder stahlst du uns, obwohl ein Gott.
Wer ist, der dies wohlgethan heissen mag?

(Zweite Strophe.)

Es drang im Traum ein sehwerer Vorwurf auf mich ein:
Dem Rosslenker gleich verwundet er
Mit kraftvollem Stich
In der Brust mich, im Herzen mich tief.
So ist des feindseligen Treibers, des Büttels Hieb
Zu dulden mir schwere, ja schwere Pein.

(Zweite Gegenstrophe.)

Von solcher Art ist dieser jüngern Götter Thun:
Gewalt überall, dem Recht zum Trotz.
Ein bluttriefend Mal,
An dem Fuss, an dem Haupte befleckt,
So ist der Erdnabel dort anzuschaun, weil er Schuld,
Entsetzliche, blutige Schuld gehegt.

(Dritte Strophe.)

Und du, Prophet, hast deines Hauses heil'gen Heerd
Mit Blutschuld befleckt, aus selbsteignem Triebe,
Weil trotz Götterrecht's die Menschheit du ehrst;
Und brichst der Mören uralte Macht.

(Dritte Gegenstrophe.)

So kränkt er mich und rettet dennoch jenen nicht;
Im Erdschoosse selbst entrinnt der mir nimmer.
Es ruht Fluch auf ihm: so wird denn sein Haupt
Ein andrer Rächer wohl fassen dort.

Apollon tritt aus dem Hintergrunde des Tempels hervor, und verscheucht die in diesem zurückgebliebenen Erinyen, die vor ihm fliehend zu den übrigen in die Orchestra hinab eilen.

Apollon.

Hinaus! gebiet ich, weicht aus diesem Tempel schnell
Hinweg, enteilet aus dem Seherheiligthum:
Dass dich die blanke Flügelschlange nicht ereilt,
Von goldgetriebner Bogenschnur dahergeschnellt,
Und schwarzen Schaum von Menschen dir der Schmerz entpresst,
Und du verschlungnen Blutes Klumpen von dir spei'st.
Nicht diesem Tempel anzunahn gebühret euch;
Nein, wo Enthauptung, Augenlichtes Blendungen
Und blut'ge Strafen walten, Saamentilgungen
Der Knaben Blüte schänden, wo Verstümmlung ist
Und Steinigung, wo jammervolles Schmerzgeheul
Von Pfahldurchbohrten schallet. Ha, vernehmt ihr wohl?
An solchen gottverhassten Festen möget ihr
Das Herz erlaben. Dem gemäss auch seid ihr ganz
Gestaltet. In blutdürst'ger Löwen Hölen ziemt's
Für solche sich zu wohnen: nicht dem Sehersitz
In diesen Räumen nahend weile solcher Gräul.
Entweicht von hinnen, eine hirtenlose Schaar.
Der Götter Keiner freuet solcher Heerde sich.

Chor.

O Fürst Apollon, höre nun auch unser Wort.
Du selber bist an diesem nicht mitschuldig bloss:
Du hast's allein bewirket, dein ist ganz die Schuld.

Apollon.

Wie das? Soviel zu sagen sei dir noch vergönnt.

Chor.

Dein Spruch befahl dem fremden Mann den Muttermord.

Apollon.

Mein Spruch befahl des Vaters Rache. Sollt' er nicht?

Chor.

Zuflucht sodann der frischen Blutschuld botest du.

Apollon.

Ja, diesem Tempel hiess ich ihn sich flehend nah'n.

Chor.

Uns aber, die ihn herbegleiten, schiltst du nun?

Apollon.

Weil diesem Tempel anzunah'n euch nicht gebührt.

Chor.

Dies ist es aber, was uns anbefohlen ward.

Apollon.

Welch ein Beruf? So rühme denn dein schönes Amt.

Chor.

Die Muttermörder aus den Häusern treiben wir.

Apollon.

Wie aber, wenn die Gattin den Gemal erschlug?

Chor.

Ist solche That doch keines Blutsverwandten Mord.

Apollon.

Ha, gar verachtet, ohne Kraft ja wäre so
Der Ehegöttin Hera und Zeus' heil'ges Band,
Verachtet ja nach diesem Worte Kypris auch,
Von deren Huld den Menschen all ihr Liebstes kommt.
Ist Ehe doch für Mann und Weib schicksalbestimmt,

Und mehr als Eidschwur heilig, wenn Gebühr sie wahrt.
Bist also du, wenn die sich morden, läss'gen Sinn's,
Und übst nicht Rache, blickst nicht zürnend auf die That,
Dann läugn' ich dass Oresten du mit Recht verfolgst:
Dieweil ich Eins dich sehr zu Herzen nehmen seh',
Und bei dem Andern du dich sichtlich milder zeigst.
So mag denn Pallas wahren, was hier Rechtens ist.

Chor.

Von jenem Manne lass' ich dennoch nimmer ab.

Apollon.

So jag' ihm nach, und mehre deine Mühen dir.

Chor.

Du schmäl're nicht mit deinem Wort mein Ehrenamt.

Apollon.

Dein Ehrenamt zu haben wählt' ich nimmer mir.

Chor.

Ein Grosser freilich heissest du am Thron des Zeus.
Mich aber treibt der Mutter Blut, und rächend will
Nacheilen ich des Mannes Spur als Jägerin.

Apollon.

Und ich ihm beistehn, und des Schützlings Retter sein.
Denn schwer bei Göttern und bei Menschen wäre mir
Der Groll des Sühneflehers, gäb' ich euch ihn Preis.

Der Chor eilt von der Orchestra hinweg. Apollon tritt in seinen Tempel zurück und verschwindet im Hintergrunde.

In Athen.

Die Scene hat sich verwandelt und zeigt das Heiligthum der Athene Polias auf der Burg von Athen, in demselben das Bild der Göttin. Orestes eilt über die Orchestra auf die Bühne und lässt sich zu den Füssen des Bildes nieder, die er umfasst.

Orestes.

Herrin Athene, Loxias' Befehl gemäss
Komm' ich zu dir: nimm du den Flüchtling gnädig auf,
Der nicht um Sühnung fleht mit noch befleckter Hand,
Nein längst unschädlich schon umhergetrieben ist
In andern Häusern und Verkehr der Sterblichen.
Weit über Land und über Meeresflut enteilt,
Folgsam dem Wort, das Loxias weissagend sprach,
Nah' ich, o Göttin, deinem Haus und Bilde mich,
Und harre wartend auf des Rechts Entscheidung hier.

Der Chor kommt hastig und in zerstreuter Ordnung in die Orchestra gestürmt.

Die Chorführerin.

Ha, da! die Spur des Mannes seh' ich deutlich da.
So folge denn des stummen Zeugen Weisung nach.
Denn wie der Hund das angeschoss'ne Reh verfolgt,
So spüren wir am Blut ihn auf, das von ihm trieft.
Uns keucht die Brust von vieler gliedermattenden Mühsal: denn jeden Erdenraum durchschweiften wir,
Und über's Meer mit unbeschwingtem Fluge sind
Wir ihm gefolgt, dem Schiffe gleich in schnellem Lauf.

Und nun ist hier er irgendwo furchtsam versteckt:
Es haucht der Duft von Menschenblut mich lockend an.

Zu den beiden nächsten Erinyen gewandt:

Ha sieh, sieh nochmals,
Schauet um überall, dass straflos euch nicht
Der Muttermörder entgehe.

Die übrigen Erinyen, einzeln.

Ja wieder hat er Schutz erlangt,
Und an das Bild der Göttin dort angeschmiegt
Verlangt Rechtsentscheid er ob seiner Schuld.
Das darf nicht sein; der Mutter Blut, das er vergoss,
Unwiederbringlich ist es, weh!
Der Erdboden trank's, und nie kehrt's zurück.
Das musst du büssen: aus lebend'gen Gliedern dir
Saug' ich des Blutes rothen Saft, letze mich
Mit dem Trank an dir, dess sich sonst Keiner freut.
Dein Leben zehr' ich auf: dann führ' ich dich hinab,
Dass du dort Schmerzenslohn des Muttermord's empfah'st.
Dort siehst du auch, wer sonst auf Erden frevelhaft
Die Gottheit verletzt, das Gastrecht gekränkt,
Und wer die Eltern schlug,
Empfangen jeden seines Thun's gerechten Lohn.
Denn allen fordert Hades schwere Rechnung ab,
Im Erdschosse dort:
Er schaut jeglich Ding und schreibt's tief in's Herz.

Orestes.

Belehrt im Unglück hab' ich Sühngebräuche viel

Gelernt, und weiss wohl, wo zu reden sich gebührt,
Und wo zu schweigen. Aber hier in diesem Fall
Das Wort zu nehmen hiess ein weiser Meister mich.
Schon schläft das Blutmal und vergeht von meiner Hand,
Des Muttermord's Befleckung ist hinweggespült:
Denn als sie frisch war, ist sie an des Gottes Heerd,
Des Phöbos, durch der Opferferken Blut getilgt,
Und viele wären's, nennt' ich nach der Reihe sie,
Mit denen ohne Schaden ich Verkehr gepflegt.
[Gleichwie die Zeit, so schwindet mit ihr Alles hin.]
So ruf' ich denn mit reinem Mund und frommem Wort
Zur Herrin dieses Landes, zur Athene, mir
Hülfreich zu nahen. Damit wird sie ohne Kampf
Mich selbst gewinnen, sowie Argos' Land und Volk,
Gerecht zu steter treuer Bundsgenossenschaft.
Sie nahe drum, ob nun auf Libya's Fluren sie
An Triton's Wassern, ihres heimatlichen Strom's,
Empor gerichtet oder mit bedecktem Fuss,
Den Freunden hülfreich weilet, oder Phlegra's Feld
Gleich kühnem Heergebieter waltend überschaut,
Sie nahe sich: denn auch entfernt ja hört ein Gott:
Auf dass sie mich von diesen hier erlösen mag.

Chor.

Nicht wird Apollon, nicht Athene's Macht dir Schutz
Gewähren, dass du nicht verlassen, rettungslos
Hinfahrest, keiner Freud' im Herzen dir bewusst,
Ein Schatten, blutleer, von Dämonen abgezehrt.
Nicht gegenred'st du, und verabscheu'st nur mein Wort,
Du mir genährtes, mir geweihtes Opfer, das

Mich lebend, nicht am Heerd geschlachtet, laben wird.
Magst nun ein Lied vernehmen, das dich bannen soll.

Erste Erinys.

Zum Reigen, wohlan, jetzt schliessen wir uns,
Da den Schreckensgesang
Wir erschallen zu lassen bereit sind,
Und zu künden die Loose, wie unsere Schaar
Sie waltend den Sterblichen zutheilt.

Zweite Erinys.

Wir pflegen des Rechts nach stetem Gesetz;
Wer da rein die Hand
Mit reiner Gesinnung emporhebt,
Den trifft von uns kein strafender Zorn,
Leidlos durchwallt er das Leben.

Dritte Erinys.

Doch wer sich mit Schuld, gleich diesem, befleckt,
Und verhüllet die blutigen Hände,
Dem nahen wir dann als Zeugen des Rechts
Der Gemordeten uns, und fordern von ihm
Der Blutschuld völlige Busse.

Chorgesang.

(Erste Strophe.)

Mutter, die du mich gebarst, Mutter
Nacht, zu der dunkeln und der lichten Welt Strafamt,
Höre mich: Leto's Spross achtet nicht meiner Ehren.
Dieses Wild raubt er mir, das mit Recht mir gebührt,
Abzubüssen Muttermord.
Und zu dem Schlachtopfer ertönt solcher Gesang,
Wirrend den Sinn, irrend den Geist in Bethörung,
Sang von uns Erinyen,
Seelenbannend, Saitenklangs baar, ein Gift den
Sterblichen.

(Erste Gegenstrophe.)

Dieses Amt beschied die allmächtige
Moira mir, unverrückt zu wahren sein: allstets
Wenn sich mit Missethat frevelnd ein Mensch befleckt hat,
Muss ich ihm folgen bis nieder zur Unterwelt:
Auch der Tod befreit ihn nicht.
Und zu dem Schlachtopfer ertönt solcher Gesang,
Wirrend den Sinn, irrend den Geist in Bethörung,
Sang von uns Erinyen,
Seelenbannend, Saitenklangs baar, ein Gift den Sterblichen.

(Zweite Strophe.)

Als wir entstanden, ist dieser Beruf uns beschieden;
Doch von den Göttern uns ferne zu halten; und Keiner
Ist uns Mahlesgenosse.
Niemals dürfen den Leib mir weisse Gewänder umhüllen.

(Zwischengesang.)

Häuser auszutilgen ist
Meines Geschäft's, da wo der Streit
Heimisch gehegt fällte den Freund.
Solchem alsdann jagen wir nach:
Starke bezwingen gleichwohl
Wir leicht von dem frischen Blutmal aus.

(Zweite Gegenstrophe.)

Diesem Geschäft, das wir treiben, verbleibe man ferne,
Götterbestätigung gönne man unserem Wirken,
Wolle nicht mit uns rechten,
[Nicht, wer uns'rer Gewalt verfiel, als Erretter beschirmen.]

(Zwischengesang.)

Hat ja Zeus doch unsere
Blut'ge, verhasste Genossenschaft fernhin
Von dem Göttersaal verbannt.

(Dritte Strophe.)

Hebt auch Hochmuth menschlichen Wahn's sich zum Himmel,
Brechen doch wir ihn: er sinket geschändet zu Boden,
Wenn wir uns nahen im schwarzen Gewand, und zum Unheilsreigen unser Fuss sich schwingt.

(Zwischengesang.)

Denn mit der Kraft hastigen Sprung's
Setz ich den Fuss lastend von hoch-
Oben herab nieder auf ihn.
Läuft er auch schnell, gleitet sein Tritt
Doch in schweres Verderben.

(Dritte Gegenstrophe.)

Doch Er selbst merkt thöricht verblendet den Sturz nicht:
Also verdunkelnd umnebelt das Auge die Schuld ihm.
Aber die Wolke des Hauses, die düstere,
Klagt vielstimmig laut des Volkes Ruf.

(Vierte Strophe.)

Denn dies besteht: Mittel wohl
Und Weg zum Ziel finden wir,
Der Uebelthat Rächer,
Und uns erweicht kein Sterblicher.
Verachtetem, verschmähtem Amt,
Den Göttern ferne, gehn wir nach,
In sonnenlosem Graus, auf ungebahntem Pfad,
So auf der Oberwelt, wie dort im dunkeln Reich.

(Vierte Gegenstrophe.)

Und welcher Mensch schauert nicht,
Und beugt sich voll banger Furcht,
Der mein Gesetz höret,
Was mir die Moiren vorbestimmt,
Die Götter schliesslich zuerkannt.
Uralt ist mein verlieh'nes Amt:
Nicht ungeehrt bin ich, ist auch im Erdenschooss
Und tief im sonnenlosen Dunkel meine Statt.

Athene.

Fernher vernahm ich eines Hülferufes Laut,
Am Strom Skamandros, wo das Land ich an mich nahm,
Das der Achäer Fürsten und Heerführer dort
Als reichen Antheil kampferworbnen Gutes mir
Mit Grund und Boden zugetheilt auf immerdar,
Der Söhne Theseus' auserles'nen Ehrenpreis.
Von dort enteilt' ich nimmermüden Fusses her,
Der Aegis Wölbung schwingend, ohne Fittige,
Dem kräft'gen Schritt gesellend solche Förderung.
Und jetzt erschauend diese Gäste meines Land's,
Nicht zag' ich zwar, doch fesselt Staunen mir den Blick.
Wer seid ihr denn? Euch allesammt hier red'ich an:
Den Fremdling dort, der neben meinem Bilde sitzt,
Und euch, vergleichbar Keinem das geboren ist,
Von Götteraugen unter Göttern nie gesehn,
Noch ähnlich an Gestaltung auch den Sterblichen.
Doch unverdient zu schelten wer uns nicht verletzt,
Ist fern vom Recht, und Themis wendet dem sich ab.

Chor.

Vernehmen sollst du kürzlich Alles, Tochter Zeus'.
Der ew'gen Nacht Geborne sind wir, und man heisst
Fluchrächerinnen uns daheim im Erdenschoos.

Athene.

Die Abkunft weiss ich, und den Namen, den ihr führt.

Chor.

Sogleich erfahren sollst du auch mein Ehrenamt.

Athene.

Ich werd' es hören, zeigt's mir Einer deutlich an.

Chor.

Die Menschenmörder treiben wir von Hause fort.

Athene.

Und wo denn ist des Mörders Flucht ihr Ziel gesetzt.

Chor.

Wo froh zu werden nimmermehr gestattet ist.

Athene.

Und hetzest du denn diesen auch zu solcher Flucht?

Chor.

Weil Muttermord er zu begehn sich unterfing.

Athene.

Und hatt' er sonst nicht andrer Mächte Zorn zu scheun?

Chor.

Wo ist ein Stachel scharf genug zum Muttermord?

Athene.

Die Red' ist halb erst, da ihr zwei Parteien seid.

Chor.

Er schwört gewiss nicht, lässt auch mich wohl nicht zum Schwur.

Athene.

Gerecht zu heissen strebst du mehr, als recht zu thun.

Chor.

Wie so? Belehr' mich, denn an Weisheit fehlt's dir nicht.

Athene.

Nicht wird dem Unrecht, mein' ich, Sieg durch Schwur verschafft.

Chor.

So untersuch's, und fälle dann gerechten Spruch.

Athene.

Und stellt des Streits Entscheidung ihr denn mir anheim?

Chor.

Gewiss. Wir ehren würdiglich die Würdige.

Athene.

Was hast du, Fremdling, zu entgegnen deinerseits?
Gieb allererst Heimat und Abkunft und Geschick
Mir kund, und wehre dann die Klage von dir ab,
Wenn im Vertrauen auf das Recht du dieses Bild
Umfangen haltend sitzest meinem Heerde nah,
Ein Fleher, schutzberechtigt, wie Ixion einst.
Auf dieses Alles gieb mir deutlich nun Bescheid.

Orestes.

Herrin Athene, lass zuerst die Sorge mich
Dir nehmen, die der Rede letzter Theil berührt.
Nicht fleh' ich Sühne, nicht Befleckung haftet mehr
An meiner Hand, mit welcher ich dein Bild umfasst.
Mit klarem Zeichen denk' ich dies dir darzuthun.
Stumm bleiben heisst den Schuldbeladnen das Gesetz,
Bis dass ein sühnekund'ger Mann mit Opferblut
Von Säuglingsthieren ihn besprengend reinigte.
So bin ich längst bei andern Häusern allbereits
Durch Opfer und durch Quellenbad entsündiget,
Und darum magst du diese Sorge von dir thun.
Von meiner Abkunft höre nunmehr den Bescheid:
Ich bin aus Argos: meinen Vater kennst du wohl,
Agamemnon, der der Helden Schiffszug angeführt.

Mit dem der Ilischen Feste Troia's Festigkeit
Du brachest. Dieser, als er heimgekehrt, erlitt
Ruchlosen Tod. Denn meine Mutter, arg gesinnt,
Ermordet ihn mit hinterlist'gem Netzgewand
Umstrickend, und des Mordes Zeuge war das Bad.
Doch ich, zuvor geflüchtet, als ich wiederkam,
Erschlug die eigne Mutter: nimmer läugn' ich das.
Ich rächte mordend des geliebten Vaters Tod.
Mitschuldig aber dieser That ist Loxias,
Der meinem Herzen stachelnd-scharfe Pein verhiess,
Wenn ich nicht Rache nähme von den Schuldigen.
Ob nun ich Recht that, oder nicht, entscheide du.
Ich füge gern mich gänzlich dir anheimgestellt.

Athene.

Zu schwer ist dieser Handel, wenn ein Sterblicher
Ihn denkt zu richten: doch auch mir gebührt es nicht,
Den Spruch zu fällen ob des rachergrimmten Mord's,
Zumal ja du nach allen Pflichterfüllungen
Gesühnt und rein dich flehend meinem Sitz genaht,
Und tadellos dich meine Stadt aufnimmt mit Fug.
Doch Dieser Amt ist abzuweisen auch nicht leicht,
Und wird im Rechtstreit ihnen nicht der Sieg zu Theil,
Dann trifft das Land der gift'ge Geifer ihres Zorns,
Ein unerträglich jammervolles Ungemach.
So steht's um Beides: ob sie bleiben, ob ich fort
Sie send', es bringt mir unvermeidlich grosses Leid.
Doch weil der Handel nun einmal hieher gelangt,
So stift', erwählend ein geschwornes Blutgericht,
Ich nun die Satzung, die für immer bleiben soll.
Ihr aber ruft euch Zeugen und Beweise jetzt
Herbei, und Eide zur Bewährung eures Rechts.
Ich wähl' indess die besten meiner Bürger aus,

Und bringe sie, wahrhaft zu schlichten diesen Streit,
Durch Eid verpflichtet, keinen falschen Spruch
zu thun.

Athene geht ab.

Chor.

(Erste Strophe.)

Neue Satzung stürzet jetzt Alles um,
Wenn der Rechtskampf des Muttermörders hier
Und die Unbilde siegt.
Jedem Mann wird die Hand zu frevlem Thun
Bald verlocken diese That,
Und den Eltern steht von Kindes-
Händen mancher Wunden Leid
Auch in künft'ger Zeit bevor.

(Erste Gegenstrophe.)

Denn die Frevler trifft der Groll rächender
Menschenaufseherinnen ferner nicht.
Jeden Mord lass ich zu.
Suchen wird, wem ein Andrer Uebles that,
Laut es klagend hier und dort
Seines Leides Ziel und Steuer:
Leere Tröstung spricht umsonst
Ihm ein Leidsgenosse zu.

(Zweite Strophe.)

Und es rufe Keiner mehr,
Den der Schlag des Uebels traf,
Ferner sich beklagend aus:
O Gericht! o der Rächerinnen Thron!
So wird mancher Vater bald,
Manche Mutter, neues Leid
Fühlend, jammern, da des Rechts
Heiligthum zertrümmert ist.

(Zweite Gegenstrophe.)

Oft gereicht die Furcht zum Heil,
Und im wohlbewachten Sinn
Muss sie wohnen unverrückt:
Denn es frommt, weise sein auch unter Zwang.
Aber wenn das Herz vor Nichts
Heil'ge Scheu mehr in sich hegt,
Welche Stadt und welcher Mann
Ehrte dann auch noch das Recht?

(Dritte Strophe.)

Weder ledig aller Zucht,
Noch auch Jemands Knecht zu sein
Wünsche dir.
Immer dem Mittleren hold sind die Himmlischen;
Anders schaun sie auf Andres.
Hört ein Wort zu rechter Zeit:
Götterverachtung ist Mutter des frevelnden Muths,
Aber die Reinheit
Des Herzens schafft überall
Werthen, erwünschten Segen.

(Dritte Gegenstrophe.)

So ermahn' ich allzumal,
Hoch verehret Dike's Thron:
Tretet nicht,
Trachtend nach schnödem Gewinn, ihn mit frevelndem
Fuss: ihr werdet's entgelten,
Und es steht die Busse fest.
Darum verehre der Eltern geheiligtes Haupt
Jeder, und Gastrecht,
Wenn Fremde nahn seiner Thür,
Woll' er gebührend achten.

(Vierte Strophe.)

Wer aber gern, ohne Zwang, gerecht sich hält,
Bleibt nicht ungesegnet,
Und nimmermehr stürzt er gar in Elend.
Doch übertritt keck ein Frevler das Gesetz,
Und schafft in wüstem Treiben Vieles fern vom Recht,
Der muss doch einst das Segel einziehn,
Wenn die Gefahr ihn drängt mit Zwang,
Und ihm die Rah'n zerschellen.

(Vierte Gegenstrophe.)

Und ungehört ruft er dann im Wirbelstrom
Uebermächtger Wogen:
Es lacht der Gott ob des frechen Mannes,
Den schweren Kampf's Müh'n, woran er nie gedacht,
Ermatten, dass er nicht sich oben halten kann,
Und all sein lebenslanger Wohlstand
Scheitert am Fels des Rechts: er sinkt:
Keiner beklagt, vermisst ihn.

Auf dem Areopag.

Während des vorhergehenden Chorgesanges ist die Scene den Blicken des Zuschauers durch einen Vorhang entzogen worden. Jetzt fällt der Vorhang, und man erblickt den Areopag. Eine Anzahl Athenischer Edler, von Athene geführt, tritt ein, und nimmt auf den längs der Scenenwand in einer Reihe stehenden Sitzen Platz: vor ihnen steht auf der einen Seite ein Altar, auf der andern ein Tisch mit einem oder mehreren Stimmgefässen. Unweit des Altars steht Orestes. Athene tritt von der Mitte aus nach vorne.

Athene.

Dein Ruf, o Herold, steure nun des Volkes Drang,
Und der gen Himmel schmetternden Tyrrhenischen
Drommete Mund, mit Männerodem angefüllt,
Ertöne zu der Menge mit vollkräftgem Schall.
Denn während hier der Richterrath zusammentritt,
Gebührt sich Schweigen, auf dass meine Satzungen
Das ganze Volk vernehmen mag für alle Zeit,
Und diese, dass der Handel recht geschlichtet wird.

Apollon erscheint und stellt sich in die Nähe des Orestes.

Chor.

O Fürst Apollon, schalt' in dem, was dir gehört.
Was hast mit dieser Sache du zu schaffen? Sprich.

Apollon.

Ich kam zu zeugen, weil der Mann dort meinem Thron
Sich naht' als Fleh'nder, und an meinem Heerde sass,
Und von des Bluts Befleckung ich ihn reinigte:
Dann selbst auch mit zu kämpfen. Denn ich habe Schuld
Am Morde seiner Mutter. — Du eröffne nun
Und ordne, wie Du's wohl verstehst, des Rechtes Gang.

Athene.

Ihr habt zu reden, — so eröffn' ich das Gericht —.
Der Kläger mag zuvörderst uns von Anbeginn
Den Fall berichtend nach Gebühr zu wissen thun.

Chor.

Sind gleich wir viele, soll doch kurz die Rede sein:
Und du entgegne mit uns wechselnd Spruch um Spruch.
Gieb an zuerst, ob du die Mutter mordetest.

Orestes.

Ich bin ihr Mörder: läugnen mag ich dieses nicht.

Chor.

So ist denn eins der drei Gefechte schon vollbracht.

Orestes.

Das sprichst du prahlend, eh der Feind erlegen ist

Chor.

Jetzt musst du sagen, wie du sie ermordetest.

Orestes.

Nun wohl: den Hals durchschneidend mit gezücktem Schwert.

Chor.

Wem aber gabst, und wessen Rathschlag, du Gehör?

Orestes.

Hier dieses Gottes Sprüchen. Und er zeugt für mich.

Chor.

Der Seher gab Anleitung dir zum Muttermord?

Orestes.

Und noch bis jetzo schelt' ich nicht auf mein Geschick.

Chor.

Wohl anders sprichst du, wenn das Urtheil erst dich trifft.

Orestes.

Ich hoffe: Schutz auch sendet mir des Vaters Grab.

Chor.

Du traue Todten, der die Mutter tödtete!

Orestes.

Ja, weil sie mit zwiefacher Blutschuld sich befleckt.

Chor.

Wie das? Erweise dieses jetzt den Richtenden.

Orestes.

Den Mann ermordend tödtete sie den Vater mir.

Chor.

Nun denn, du lebst noch: sie ist frei durch deinen Mord.

Orestes.

Warum verfolgtest du denn sie im Leben nicht?

Chor.

Sie war dem Mann, den sie erschlug, nicht blutsverwandt.

Orestes.

Und bin denn ich mit meiner Mutter Eines Bluts?

Chor.

Wie hat sie sonst, o Mörder, dich in ihrem Schooss
Genährt? Der Mutter theures Blut verläugnest du?

Orestes.

Jetzt ist's an dir, zu zeugen: und so gieb denn du
Bescheid, Apollon, ob ich sie mit Recht erschlug.
Denn dass ich's that, wie's wirklich ist, so läugn' ich's nicht.
Doch ob die Blutthat deinem Sinn gerecht erscheint,
Ob nicht, erklär' es, dass ich's diesen sagen mag.

Apollon.

Ich will, Athene's grosse Stiftung, hier zu euch

Was recht ist reden, trügen wird der Seher nicht.
Nie sprach ich jemals Andres auf dem Seherthron,
Ob Mann, ob Weib, ob Stadt und Volk mein Spruch betraf,
Als was mir Zeus, der Götter Vater anbefahl.
Wohl zu erkennen aber dieses Rechtes Kraft,
Und Zeus' Beschlüssen zu gehorchen rath' ich euch.
Denn keines Eides Heiligkeit gilt mehr als Zeus.

Chor.

Zeus habe, sagst du, dich geheissen, dies Gebot
Oresten zu verkünden, dass des Vaters Mord
Er strafend gar der Mutter Recht nicht achtete?

Apollon.

Nicht einerlei ja ist es, stirbt ein edler Mann,
Mit gottverliehnem Königsscepter hochgeehrt,
Und gar durch Weibeshände: nicht dem Ferngeschoss
Im Kampf erliegend, wie von Amazonenhand:
Nein, hör' es Pallas, hört es, ihr Versammelten,
Durch deren Ausspruch dieser Streit zu schlichten ist;
Als aus dem Krieg er heimgekehrt, den er zumeist
Wohl ausgeführt, nach bill'gem Urtheil, lockt sie ihn
Zur Badewann', und als er ausgebadet, schlug
Ein Kleid sie um ihn, und verstrickt in des Gewand's
Endloses Trugnetz den Gemal, und mordet ihn.
So habt ihr's nun vernommen: also starb der Mann,
Der allverehrte, der des Schiffzugs Führer war:
So war das Weib, wie ich's gezeigt, der Richter Zorn
Zu stacheln, die den Streit zu schlichten eingesetzt.

Chor.

Für schwerer, sagst du, achtet Zeus des Vaters Mord,
Der selbst den alten Vater Kronos fesselte?
Wie steht nicht dies mit deiner Red' im Widerspruch?
Euch ruf' ich an: vernehmt es, und bezeugt es mir.

Apollon.

O Aller Abscheu, gottverhasste Gräuelbrut!
Die Fesseln kann man lösen: Hülfe gibt's dafür,
Und manches Mittel, das Befreiung schaffen mag.
Doch wenn vergossnes Menschenblut den Staub getränkt,
So gibt's für den, der einmal starb, kein Auferstehn.
Dagegen hat mein Vater keinen Heilungsspruch
Gewährt, er der sonst jedes Ding wohl auf und ab
Umwandelnd kehrt, ermattend nie mit seiner Kraft.

Chor.

Wie magst du kämpfen, den zu retten? Dies bedenk:
Er, der der Mutter blutsverwandtes Blut vergoss,
Er soll in Argos wohnen doch, im Vaterhaus?
Wo sind die Volksaltäre, dran er opfern mag,
Und welches Stammes Weihgefässen darf er nahn?

Apollon.

Auch dies verkünd' ich. Höre, denn ich rede recht.
Nicht ist die Mutter, die so heisst, Erzeugerin
Des Kindes, sondern Nährerin des jungen Keims:
Allein der Vater zeugt ihn; sie birgt nur den Schoss
Gleich fremdem Pfande, wenn ihn nicht ein Gott verletzt.
Gewichtig Zeugniss dieser Rede weis' ich dir:
Auch ohne Mutter kann man Vater sein: da steht,
Die dies bewährt, Zeus' Tochter, des Olympischen,

Erwachsen nicht im dunkeln Mutterschoosse, doch
Ein edler Spross, wie keine Göttin wol gebiert.
Ich aber, Pallas, wie ich sonst, soviel ich kann,
Hoch deine Stadt hier und das Volk erheben will,
So sandt' ich darum diesen auch zu deinem Heerd,
Damit er treu sich dir ergeb' auf alle Zeit,
Und du zum Bundsgenossen, Göttin, ihn gewinnst,
Und alle nach ihm, und es bleibe für und für,
Dass treu dem Bunde Kind und Kindeskinder sei'n.

Athene.

Nunmehr gebiet' ich diesen: fällt gerechten Spruch
Nach bestem Wissen: denn geredet ist genug.

Chor.

Uns ist bereits vom Bogen jeder Pfeil entsandt.
Nun harr' ich wartend, wie der Streit entschieden
wird.

Athene.

Wie mach' ich's jetzt, dass mich von euch kein Tadel
trifft?

Chor.

Ihr hörtet was ihr hörtet. Seid im Herzen nun,
Die Stimmen gebend, eurem Eid, ihr Männer, treu.

Athene.

Vernehmt denn nun die Satzung, Volk von Attika,
Jetzund zuerst rechtsprechend um vergossnes Blut.
Es soll in Aegeus' Landen auch für künftge Zeit
Beständig bleiben dieser hohe Richterrath,
Auf Ares' Hügel hier, der Amazonen Sitz
Und Lager, als dem Theseus zürnend ihre Schaar
Feindselig eindrang, und der Feste neuen Bau
Mit hohen Thürmen ihm entgegen thürmete,
Dem Ares opfernd, davon noch den Namen trägt

Der Fels und Ares' Hügel: hier wird heil'ge Scheu
Des Volks, und ihr verschwistert Furcht dem frevlen Thun
Abwehrend steuern, wie am Tage, so bei Nacht,
Wofern nicht selbst die Bürger ändern das Gesetz. —
Wenn klares Wasser du verdirbst mit trübem Schlamm
Und schmutz'gem Zufluss, findst du nimmer guten Trank. —
Nicht zügellosem Wesen, nicht auch knechtischem
Rath' ich den Bürgern zugewandt und hold zu sein,
Nicht alles zu verbannen, was Ehrfurcht gebeut.
Denn wer, der Nichts mehr fürchtet, bliebe treu dem Recht? —
Solang ihr nun gebührend ehrt solch Heiligthum,
Solch Schirm des Landes und des Staates sichern Hort
Ihr, daran haben, wie der Menschen Keiner sonst,
Nicht bei den Skythen, nicht in Pelops' Landen hat. —
Den hohen Rath, stets unbestechlich durch Gewinn,
Ehrwürdig, strengen Sinnes, und für Andrer Schlaf
Wachsam, verordn' ich hiemit zu des Landes Hut.
Und so ermahnt' ich meine Bürger, dass sie's wohl
Beachten für die Folgezeit. — Erhebt euch nun,
Und nehmt den Stimmstein, und entscheidet diesen Streit
Getreu dem Eidschwur. Mehr zu sagen hab' ich nicht.

Während der folgenden Wechselreden erheben sich die Richter, nehmen die Stimmsteine vom Altar und werfen sie in die Urne.

Chor.

Und diesen unheildroh'nden Gästen eures Land's
Ja keine Kränkung anzuthun empfehl' ich euch.

Apollon.

Ich aber rath' euch, mein und Zeus' Weissagewort
Zu ehren, dass nicht ohne Frucht es bleiben mag.

Chor.

Du nimmst dich blut'ger Händel unberufen an;
Unrein wird also künftig dein Orakel sein.

Apollon.

Hat etwa meines Vaters Rathschluss auch gefehlt,
Beim Sühneflehn Ixion's für den ersten Mord?

Chor.

Du sagst's. Ich aber, wird mir nicht mein Recht zu Theil,
Mit schwerem Zorn heimsuch' ich wieder dieses Land.

Apollon.

Doch weder bei dem neuen noch dem älteren
Geschlecht der Götter ehrt man dich. Mein wird der Sieg.

Chor.

Nicht anders hast in Pheres' Hause du's gemacht:
Die Moiren trogst du, dass ein Mensch dem Tod entging.

Apollon.

Ist's denn nicht recht, dem, der uns ehrt, auch wohlzuthun,
Vor allem dann, wenn er bedrängt um Hülfe fleht?

Chor.

Drum brachest du der alten Urgottheiten Macht:
Mit Wein berücktest du die greisen Göttinnen.

Apollon.

Bald wirst du nun, wenn du den Rechtstreit nicht gewinnst,

Den Geifer ausspein, der den Feind nicht mehr verletzt.

Chor.

Da du mich höhnst, die Greisin du, der Jüngere,
So weil' ich nur, bis ich der Richter Spruch gehört,
Noch ungewiss, ob meinen Zorn die Stadt verdient.

Athene.

Mir liegt der Rechtsverhandlung letzter Ausspruch ob,
Und dieser Stimmstein ist Oresten zugedacht.

Athene nimmt einen Stimmstein, ohne ihn jedoch in die Urne zu denen der Richter zu legen.

Denn keine Mutter ist es ja, die mich gebar:
Den Männern hold in Allem, nur zur Ehe nicht,
Bin ich gesinnt, und gänzlich nur des Vaters Kind.
Drum acht' ich auch für minder schwer des Weibes Tod,
Die ihren Mann, des Hauses Herrn, gemordet hat.
Es siegt Orestes auch bei gleicher Stimmenzahl.
So schüttet aus der Urne schnell die Loose nun,
Ihr Richter, denen dieses Amt befohlen ist.

Die Steine werden ausgeschüttet und auseinandergezählt.

Orestes.

O Fürst Apollon, wie entscheidet sich der Kampf?

Chor.

O dunkle Nacht, o meine Mutter, schaust du dies?

Orestes.

Jetzt gilt's den Strang mir, oder neues Lebenslicht.

Chor.

Und uns Verachtung oder Ehre fürderhin.

Apollon.

Zählt recht, ihr Männer, der geworf'nen Steine Zahl,
Und scheut euch, Unrecht in der Sond'rung zu begehn.

Fehlt Eine Stimme, dann geschieht ein grosses Leid,
Und Eines Steins Entscheidung stützt des Hauses Glück.

Athene.

Der Mann ist losgesprochen von des Blutes Schuld,
Denn gleich erscheint der beiderseit'gen Stimmen Zahl.

Athene legt mit diesen Worten ihren Stein zu den lossprechenden. — Apollon verlässt die Bühne.

Orestes.

O Pallas, o du meines Hauses Retterin,
Du gabst der Heimat, die ich meiden musste, mich
Zurück, und also heisst es bald in Hellas nun:
Der Mann bewohnt jetzt Argos wieder, im Besitz
Des Vatererb's, durch Pallas' Huld und Loxias'
Begnadigt, und des dritten allvollendenden
Erretters, der, des Vaters Mord beherzigend,
Mich vor der Mutter Rechtsanwalten rettete.
Ich aber jetzt heimkehrend in das Vaterhaus
Verbinde deinem Lande mich und deinem Volk
Für aller künft'gen Zeiten Lauf mit heil'gem Eid,
Dass Keiner je, der meines Landes Steuer lenkt,
Feindselig hieher tragen soll den scharfen Speer.
Sonst werd' ich selbst aus meines Grabes Tiefe dann
Die Uebertreter dieses jetzt geschwornen Eid's
Mit schwerer Trübsal ohne Rettung züchtigen,
Leid ihren Strassen, böse Zeichen ihrem Weg
Bereitend, dass des Kampfes sie gereuen soll.
Doch wird der Eid aufrecht gehalten, ehren sie
Der Pallas Stadt in treuem Waffenbunde stets,
Dann werd' ich ihnen desto holdgesinnter sein.

So lebe wohl denn, du mitsammt dem Volk der Stadt,
Mit kräft'ger Wehr gerüstet, der kein Feind entrinnt,
Die mächtig schirmet und den Waffen Sieg gewährt.

Orestes geht ab.

Chor.

O, o ihr Götter neuen Stamm's, ihr habt altes Recht
In Staub getreten, habt's entwunden meiner Hand.
Doch ich Entehrte, Schwergekränkte, bittern Groll's,
Ha, giess' ich dafür
Zum Entgelt aus meiner Brust gift'gen, gift'gen Geifer aus;
Er trieft auf das Land,
Vertilgt alle Frucht,
Es deckt, o Rache,
Die Flur dürres Moos, blattlos, saamenlos,
Und füllt das Land mit todesschwangern Flecken an.
Ich klage? Was thu' ich? Es höhnet das Volk mich.
Uns traf schweres Leid, oh, oh, bittres Leid
Der Nacht Töchter uns so schmachvoll gekränkte.

Athene.

Gebt mir Gehör: nicht stöhnet so in schwerem Groll.
Nicht unterlegen seid ihr: gleich gefallen sind
Gerecht gezählt die Stimmen, nicht zu deiner Schmach.
Doch klares Zeugniss lag uns vor vom Vater Zeus,
Und der's geweissagt, eben der bezeugt' es auch,
Dass ob der That Orestes nicht zu strafen sei.
So sucht denn ihr auch dieses Land mit schwerem Zorn

Nicht heim, ergrimmt nicht, tilget nicht der Felder Frucht,
Hernieder sprützend eures Odems gift'gen Thau,
Der Saat verderblich, fressend scharfer Schneide gleich.
Denn ich verheisse bündig, dass in diesem Land
Euch Sitz und Wohnung werden soll mit vollem Recht
Gewährt, wo ihr an opferreichen Heerden thront,
In hohen Ehren bei den Bürgern dieser Stadt.

Chor.

O, o ihr Götter neuen Stamm's, ihr habt altes Recht
In Staub getreten, habt's entwunden meiner Hand.
Doch ich Entehrte, Schwergekränkte, bittern Groll's,
Ha giess ich dafür
Zum Entgelt aus meiner Brust gift'gen, gift'gen Geifer aus:
Er trieft auf das Land,
Vertilgt alle Frucht,
Es deckt, o Rache,
Die Flur dürres Moos, blattlos, saamenlos,
Und füllt das Land mit todesschwangern Flecken an.
Ich klage? Was thu' ich? Es höhnet das Volk mich.
Uns traf schweres Leid, oh, oh, bittres Leid
Der Nacht Töchter uns so schmachvoll gekränkte.

Athene.

Nicht Schmach erfuhrt ihr: darum zürnet nicht so arg,
Und schädigt schwer der Menschen Land, ihr Göttinnen.
Ich darf auf Zeus vertrauen: — braucht's der Worte noch?
Nur mir von allen Göttern sind die Schlüssel kund

Zu seinen Kammern, drin der Blitz verschlossen ist.
Doch dess bedarf's nicht. Gieb Gehör nur meinem Wort,
Und schütte nicht der argen Zunge böse Saat
Auf dieses Land, Unheil verbreitend überall.
Besänft'ge deiner Zorneswogen bittern Grimm,
Da neben mir ja hochverehrt du wohnen sollst:
Und wenn du dieser weiten Gauen Erstlinge,
Um Kinder dir und Ehesegen dargebracht,
Dann stets empfängst, so dankst du mir dies Wort noch einst.

Chor.

Dass mir dies geschieht!
Ich Elende, dass ich entehrt und gehasst
Dort unten, ha, wohnen soll!
Mir schwellt Zorn die Brust, mich füllt lauter Groll.
Ah, ah, weh, weh!
Wie dringt mir die Pein, wie tief mir ins Herz.
Vernimm, Mutter Nacht, du
Den Grimm. Arge List der Götter hat mein Recht,
Mein uraltes Recht so frech mir geraubt.

Athene.

Den Zorn verzeih ich dir, weil du die ältre bist;
Wiewohl jedoch nicht gar an Weisheit über mir.
Auch mir hat Zeus nicht unverständ'gen Sinn verliehn.
Ihr aber werdet, wählt ihr jetzt ein andres Land,
Euch einst nach diesem sehnen, das verkünd' ich euch.
Denn immer ehrenreicher wird die künft'ge Zeit
Für meine Bürger werden: und wenn deinen Sitz
Du bei Erechtheus Wohnung hast, so wird er hoch
Geehrt von Männern und von Weiberschaaren sein,

Wie keinen du bei andern Menschen finden magst.
So schleudre denn in meines Landes Gauen nicht
Blutgier'gen Trachtens Schärfe, die der Jugend Sinn
Bethör' in weinlos-trunknen Muthes Raserei,
Noch auch entzünde, wie des Kampfhahns Herz,
in Zorn
Die Bürger, dass sie Ares nicht im eignen Land
Bei ihnen hausend selber unter sich empört.
Auswärtig sei, vom eignen Heerde fern, den Krieg,
In dem der Mann nach edlem Ruhme streben mag;
Des Hahnes Kampf im Hofesraume will ich nicht.
Dies also ist's, was du von mir empfangen kannst,
Wohlthuend wohlbelohnt zu sein, und wohlgeehrt
Mit zu besitzen dieses gottgeliebte Land.

Chor.

Dass mir dies geschieht!
Ich Elende, dass ich entehrt und gehasst
Dort unten, ha, wohnen soll!
Mir schwellt Zorn die Brust, mich füllt lauter Groll.
Ah, ah! Weh, weh!
Wie dringt mir die Pein, wie tief mir ins Herz!
Vernimm, Mutter Nacht, du
Den Grimm. Arge List der Götter hat mein Recht,
Mein uraltes Recht so frech mir geraubt.

Athene.

Nicht müde werd' ich, dir zu rathen was da frommt,
Dass du nicht sagest, du, die ältre Göttin, seist
Von mir, der Jüngern, und dem Volke dieser Stadt
Mit Schimpf ungastlich aus dem Land' hinweggejagt.
Nein, achtest du der Ueberredung heil'ge Macht
In meines Mundes freundlich mildem Sühnespruch,

So bleibst du wohl: und wenn du doch nicht bleiben willst,
Kein Recht dann hast du, Groll und Zorn auf diese Stadt
Zu werfen, und dem Volke Leides anzuthun,
Da dir ja freisteht, dieses Landes Mitbesitz
Und ew'ge Ehren zu erwerben nach Gebühr.

Chor.

Fürstin Athene, welchen Sitz bestimmst du mir?

Athene.

Der frei von jedem Leide sein wird. Nimm ihn an.

Chor.

Und nehm' ich ihn: was wartet dann für Ehre mein?

Athene.

Dass keinem Haus' es wohlergehn mag ohne dich.

Chor.

Du willst's bewirken, dass ich also mächtig sei?

Athene.

Dem, der dich ehret, will ich Wohlfahrt auferbaun.

Chor.

Und mir verbürgen willst du dies auf alle Zeit?

Athene.

Ich darf ja, nicht versprechen was sich nicht erfüllt.

Chor.

Du kannst mich schier bewegen, und mein Groll entweicht.

Athene.

So wirst du Freunde dir gewinnen hier im Volk.

Chor.

Was soll mein Spruch denn segnend wünschen für das Land?

Athene.

Was alles nur zu schönem Siege Zielendes
Sowohl die Erde wie die Meeresflut beschert,
Und was der Himmel: dass der Lüfte Wehen stets
Das Land mit sonnigmildem Hauche fächeln mag,
Dass wie des Bodens so der Heerden reiche Frucht
Zu allen Zeiten meinem Volke wohlgedeiht,
Und auch der Menschen Saame wohlbehalten bleibt.
Doch gottvergessne Frevler tilge schonungslos.
Denn gleich dem treuen Gartenpfleger freut es mich,
Wenn unverletzt von diesen bleibt der Guten Stamm.
Dies Amt ist dein's. Ich aber will nicht lässig sein,
In Ares' ehrenreichen Kämpfen diese Stadt
Mit Siegesruhme vor den Menschen zu erhöhn.

Chor.

(Erste Strophe.)

Ja ich will wohnen hier der Pallas nah,
Nicht verschmähen diese Stadt,
Die selbst Zeus, der Herr des All's,
Und Ares gleich der Burg des Himmels liebt,
Sie, der Götter Hellas'
Tempelhort und edlen Schmuck.
Und prophetisch künd' ich ihr
Holdgesinnt den Segenswunsch,
Dass ihr des Lebens guter Gaben volles Maass
Dem Erdreich entlocken
Soll der Sonne lichter Strahl.

Athene.

Solch Heil wirk' ich fürsorgend dem Volk,
Bei dem ich den Sitz die Göttinnen sich,
Die grossen und strengen, zu wählen bewog,

In deren Gewalt jedwedes Geschick
Der Menschen gestellt. Doch Mancher, auf dem
Schwer lastet ihr Groll, verkennet, woher
Die Schläge sein Leben betrafen.
Denn die Schuld, die auf ihm von den Vätern vererbt,
Führt diesen ihn zu: und mit feindlichem Grimm,
So laut er auch ruft,
Zermalmet ihn schweigend Verderben.

Chor.

(Erste Gegenstrophe.)

Schaden mag nie den Bäumen gift'ger Wind,
— So verheiss' ich meine Huld, —
Nie mag Brand, den Knospen feind,
In dieses Land's Bezirk den Pflanzen nahn.
Fruchttödtend unheil-
schweres Siechthum bleibe fern.
Schafe mögen, wohlgedieh'n,
Mit der Lämmer Zwillingsfrucht
Gesegnet sein zu rechter Zeit, der Erde Schooss
Stets reich sein an Gaben,
So der Götter Gunst beschert.

Athene.

Vernehmt ihr es wohl, Obhüter der Stadt,
Was sie Gutes verheisst?
Gar Grosses vermag die Erinys: sie ist
Bei den Göttren geehrt und im unteren Reich:
Und der Menschen Geschick lenkt ihre Gewalt
Mit sichtlicher Hand, Dem Freudengesang,
Dem Andern ein Loos
Umdüstert von Thränen bescherend.

Chor.

(Zweite Strophe.)

Todeslos vor der Zeit bleibe stets den Männern fern:
Holden Mägdlein aber schenkt
Gattenbeglücktes und reichlich gesegnetes Leben,
Göttinnen, die der
Moiren Schwester gebar,
Waltend nach rechter Gebühr,
Jegliches Hauses gedenkend,
Jeglicher Zeit dem gerechten
Wandel ihr an Gaben reich,
Allstets hochgepries'ne Göttinnen.

Athene.

Dass freundlich gesinnt ihr meinem Gebiet
Dies alles gewährt,
Froh dank' ich dafür Peitho's Huldblick,
Mit dem sie den Mund und das Wort mir gelenkt
Bei diesen so hart sich weigernden hat.
Doch gesiegt hat Zeus, der Berathungen Hort,
Und der Preis in dem Kampf
Um das Gute verbleibt uns beständig.

Chor.

(Zweite Gegenstrophe.)

Bürgerzwist, immer unheilbegierig, möge nie,
Wünsch' ich, toben hier im Volk,
Nimmer der Boden, getränkt mit dem Blute der Seinen,
Und zürnend Rache
Fordernd, Leidesentgelt
Heischen als Busse der Stadt.
Liebes nur mögen sie tauschen,
Freundlich gesinnt den Genossen,

Auch im Hassen Eines Sinns:
Denn viel Uebel heilt den Menschen dies.

Athene.

Und zeigt sie nun nicht für Verständ'ge den Weg
Heilbringenden Raths?
Ja grosser Gewinn, ich weiss es, erwächst
Aus dem furchtbar'n Mund für die Bürger der Stadt.
Denn ehret ihr stets die Willigen hoch
Mit willigem Sinn, dann werdet gerecht
Ihr das Land und die Stadt
In trefflichen Ehren behalten.

Chor.

(Dritte Strophe.)

Heil euch und Freude in reichlichen Glückes Segen,
Heil euch, Bürger dieser Stadt,
Die dem Zeus ihr nahe wohnt,
Seiner lieben Tochter lieb,
Wohlgesinnt zu rechter Zeit.
Die, so Pallas' Flügel schirmt,
Die sind auch dem Vater werth.

Während dieses Gesanges der Eumeniden sind auf einen Wink der Athene Priesterinnen mit Fackeln in den Händen herangetreten.

Athene.

Heil ruf ich auch Euch: doch muss ich zuvor
Hingehn und die Wohnstatt zeigen euch an,
Beim festlichen Licht der Geleitenden hier.
Geht denn, und im Glanz des heiligen Strahls
Steigt nieder zur Tief', und haltet dem Land
Das Verderbliche fern, und das Gute nur schickt
Der Stadt zum Gewinne nach oben.
Ihr aber dann führt, Obwalter der Stadt

Von Kranaos' Stamm, die Gäste mir nach:
Und des Guten gedenk
Sei gute Gesinnung den Bürgern.

Chor.

(Dritte Gegenstrophe.)

Heil euch und Freude, so ruf' ich euch abermals zu,
Alle die in dieser Stadt,
Götter so wie Sterbliche,
Die ihr wohnt in dieser Stadt.
So ihr meine Nähe stets
Recht verehret, sollt ihr nie
Schelten eures Lebens Loos.

Athene.

Ich freue mich der Worte dieses Segenspruchs,
Und führ' euch nun mit flammenheller Fackeln Glanz
Den untern Räumen und der Erde Tiefen zu,
Sammt meinen Jungfraun, die des Dienst's bei meinem Bild
Treu warten; denn des ganzen Theseuslandes Zier
Wird sich versammeln, eine wohlgepries'ne Schaar
Von Kindern, Weibern, und ein Zug von Greisinnen
[Und Männern. Nah't den Hohen, Hehren, die dem Groll
Entsagt, und huldreich eurer Stadt sich zugewandt,
Den gnäd'gen Eumeniden, — denn dies soll hinfort
Der Name sein, mit dem ihr sie anbetend ehrt,
Weil Wohlgesinnten wohlgesinnt, und Bösen nur
Furchtbar und zürnend ihres alten Amtes Recht
Sie üben werden, — nah't euch ihnen huldigend.]
Mit purpurfarbnen Festgewändern angethan
Verehrt sie — und der Fackeln Glanz erhebe sich, —

Dass holdgesinnt sich diese Landsgenossenschaft
Fortan mit Glücksgewährung euch erweisen mag.

Athene mit ihren Priesterinnen steigt in die Orchestra hinab. Ihr folgen die Areopagiten, die sich zu den Eumeniden gesellen um sie zu führen. So bewegt sich der Zug, Athene voran mit ihren Priesterinnen, dann die Areopagiten, die Eumeniden führend. Auch ein zahlreiches Gefolge von Männern, Weibern und Kindern mag sich anschliessen.

Die Geleitenden.

(Erste Strophe.)

Geht in die Wohnung, ihr Hohen, Geehrten,
Greise Töchter der Nacht, in des Zug's Frommem Geleite.
Andachtstill, ihr Landeswohner.

(Erste Gegenstrophe.)

Dort in den ewigen Tiefen der Erde
Stets mit Ehren und Opfern und Anbetung gefeiert.
Andachtstill, ihr alle Bürger.

(Zweite Strophe.)

Reich an Gnaden, hold seid diesem Lande.
Kommt, und des glutentloderten Strahl's froh
Wandelt im Fackelgeleite den Weg.
Nun erschalle der Jubel zum Festlied.

(Zweite Gegenstrophe.)

Stets empfangt mit Fackelglanz ihr Spenden.
Also hat Beistand Zeus der Allseh'nde,
Also die Moira den Bürgern gewährt.
Nun erschalle der Jubel zum Festlied.

Versmaasse der lyrischen Stücke.

Die Rhythmen der lyrischen Stücke in unserer Tragödie sind grösstentheils nicht schwierig, und die Uebersetzung hat sich bemüht, sie so fasslich und klar nachzubilden, als es möglich war, so dass auch ein ungeübterer Leser sie nicht leicht verfehlen wird, zumal theils an zweifelhaften Stellen die zu betonende Sylbe durch den Druck bezeichnet, theils, wo eine Verbindung mehrerer Glieder zu einer grösseren Reihe die Auffassung erschweren zu können schien, jene lieber abgesondert gegeben worden sind, in welchem Punkte ich vielleicht eher zu viel als zu wenig gethan habe. — In der folgenden Tafel sind die Abweichungen vom Original, die an einigen wenigen Stellen unvermeidlich waren, alle angegeben, mit Ausnahme der gleichgültigen Sylben, und der Zurückführungen von Auflösungen auf das Grundmaass, welche Zurückführungen unsere Sprache, da sie eine Aufeinanderfolge vieler kurzer Sylben höchst selten gestattet, dem Uebersetzer fast jedesmal vorschreibt, wo nicht eine Vertauschung mit andern ähnlichen Rhythmen dem Charakter des Originals entsprechender scheint.

I.

V. 138 — 169.

Erstes Strophenpaar V. 138 — 143. = V. 144 — 149.

⏑ –́ –́ ⏑ –́ ⏑ –́ –́ ⏑ –́

⏑ –́ ⏑ – ⏑ –́ ⏑ – ⏑ –́ ⏑ –

⏑ –́ –́ ⏑ –́ ⏑ –́ ⏖ ⏑ –́

⏑ –́ –́ ⏑ –́

⏑⏓–⏑⏓–⏑⏓–
⏑⏓⏑⏓⏓ ⏑⏓⏓⏑⏓

Zweites Strophenpaar, V. 150—155. = 156—161.

⏑⏓– ⏑⏓– ⏑⏓–
⏑⏓⏓⏑⏓ ⏑⏓⏑–
⏑⏓⏓⏑⏓
⏑⏑⏓ ⏑⏑– ⏑⏑⏓*)
⏑⏓⏑– ⏓⏑– ⏓⏑– ⏓⏑–
–⏓ ⏑⏑– ⏑⏑⏓ ⏑–**)

*) Im Original ⏑⏑⏑ ⏑⏑⏑ ⏑⏓
**) Im Original ⏑⏑⏑ ⏑⏑⏑ ⏑⏑⏑ ⏑–

Drittes Strophenpaar, V. 162—165. = V. 166—169.

⏑⏓⏑– ⏑⏓⏑– ⏑⏓⏑–
⏑⏓⏓⏑⏓ ⏑⏓⏓⏑⏓⏑
⏑⏓⏓⏑⏓ ⏑⏓⏓⏑⏓
⏑⏓⏑– ⏑⏓⏓⏑⏓

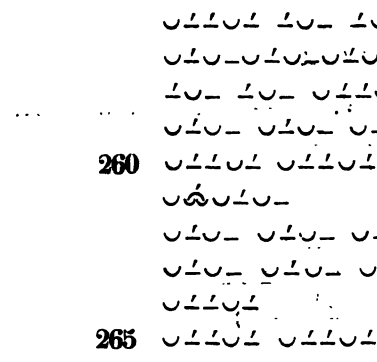
II.

V. 245—265.

Freies System.

⏑⏓⏓⏑⏓
⏓⏑– ⏓⏑– ⏑⏓⏓⏑⏓
⏑⏓⏑–⏑⏑⏓⏑*)
⏑⏓⏑– ⏑⏓⏑–
⏑⏓⏓⏑⏓ ⏑⏓⏓⏑⏓
⏑⏓⏓⏑⏓ ⏑⏓⏓⏑⏓
⏑⏓⏑– ⏑⏓⏑– ⏑⏓⏑–
⏑⏓⏑– ⏑⏓⏑–**)
⏑⏓⏓⏑⏓⏑⏓⏑⏓⏑⏓
⏑⏓⏑– ⏑⏓⏑– ⏑⏓⏑–
–⏓⏓⏑⏓ ⏑⏓⏓⏑⏓

⏑–́–́⏑–́ –́⏑– –́⏑–
⏑–́⏑–⏑–́⏑–⏑–́⏑–
–́⏑– –́⏑– ⏑–́–́⏑–́
⏑–́⏑– ⏑–́⏑– ⏑–́⏑–
260 ⏑–́–́⏑–́ ⏑–́–́⏑–́
⏑–́⏑–́⏑–
⏑–́⏑– ⏑–́⏑– ⏑–́⏑–
⏑–́⏑– ⏑–́⏑– ⏑–́⏑–
⏑–́–́⏑–́
265 ⏑–́–́⏑–́ ⏑–́–́⏑–́



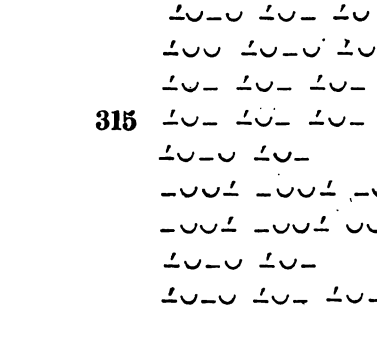
*) Im Original ⏑–́ ⏑⏑⏑ ⏑–́⏑̄
**) Im Original ⏑–́⏑– –́⏑–

III.

V. 311 — 374.

Erstes Strophenpaar V. 311—319 = 320—328.

–́⏑–⏑ –́⏑– –́⏑
–́⏑⏑ –́⏑–⏑ –́⏑– –́–
–́⏑– –́⏑– –́⏑– –́⏑–⏑
315 –́⏑– –́⏑– –́⏑– –́⏑–
–́⏑–⏑ –́⏑–
–⏑⏑–́ –⏑⏑–́ –⏑⏑–́
–⏑⏑–́ –⏑⏑–́ ⏑⏑–́–*)
–́⏑–⏑ –́⏑–
–́⏑–⏑ –́⏑– –́⏑–⏑–́⏑–



*) Das Original hat in beiden Versen statt der Choriamben vierte Päonen, die im Deutschen nicht füglich nachzubilden sind, deren rhythmischer Charakter aber auch durch jene, wenn sie so wie angegeben ist betont werden, ziemlich entsprechend wiedergegeben wird.

Zweites Strophenpaar V. 329—332 = 340—343.

⏑⏑ ⏑⏑ ⏑⏑ ⏑⏑ ⏑⏑

330 ⏑⏑ ⏑⏑ ⏑⏑ ⏑⏑ ⏑⏑

⏑⏑ ⏑⏑ ⏑⏑

⏑⏑ ⏑⏑ ⏑⏑ ⏑⏑ ⏑⏑ ⏑⏑

Erster Zwischengesang V. 334—339.

⏑⏑⏑⏑⏑

335 ⏑⏑⏑ ⏑⏑⏑

⏑⏑⏑ ⏑⏑⏑

⏑⏑⏑ ⏑⏑⏑

⏑⏑⏑ ⏑⏑⏑ *)

⏑⏑ ⏑⏑⏑⏑⏑

*) Auch hier vertreten Choriamben die Stelle der vierten Päonen des Originals.

Zweiter Zwischengesang V. 343—345.

⏑⏑⏑ ⏑⏑⏑

⏑⏑⏑ ⏑⏑⏑ ⏑⏑⏑ ⏑⏑

⏑⏑⏑ ⏑⏑⏑

Drittes Strophenpaar V. 346—349 = 355—358.

⏑⏑ ⏑⏑ ⏑⏑⏑ ⏑⏑⏑ ⏑⏑

⏑⏑⏑ ⏑⏑⏑ ⏑⏑⏑ ⏑⏑⏑ ⏑⏑

⏑⏑⏑ ⏑⏑⏑ ⏑⏑⏑ ⏑⏑⏑ ⏑⏑

⏑⏑⏑⏑⏑⏑⏑⏑⏑

Dritter Zwischengesang V. 350—354.

⏑⏑⏑ ⏑⏑⏑

⏑⏑⏑ ⏑⏑⏑

⏑⏑⏑ ⏑⏑⏑

⏑⏑⏑ ⏑⏑⏑ *)

⏑⏑ ⏑⏑⏑ ⏑⏑

*) Auch hier sind im Original Päonen statt der Choriamben, doch nicht überall sicher.

Viertes Strophenpaar V. 359—366 = 367—374.

⏑⏓⏑– ⏓⏑–
⏑⏓⏑– ⏓⏑–
⏑⏓⏑– ⏓⏑
⏑⏓⏑– ⏒⏓⏑⏑
⏑⏓⏑– ⏑⏓⏑–
⏒⏓⏑– ⏑⏓⏑–
⏑⏓⏑–⏑⏓ ⏑⏓⏑–⏑⏓
⏑⏓⏑–⏑⏓ ⏑⏓⏑–⏑⏓*)

*) Statt der iambischen Tripodien zu Ende des vorletzten und zu Anfang des letzten Verses hat das Original Dochmien, ⏒⏑⏓⏑⏑.

IV.

V. 468—535.

Erstes Strophenpaar V. 468—475 = 476—483.

⏓⏑–⏑ ⏓⏑– ⏓⏑–
⏓⏑– ⏓⏑–⏑⏓⏑–
⏓⏑– ⏓⏑–
⏓⏑– ⏓⏑–⏑⏓⏑–
⏓⏑–⏑ ⏓⏑⏓⏑
⏓⏑–⏑ ⏓⏑–⏑
⏓⏑–⏑ ⏓⏑–
⏓⏑–⏑ ⏓⏑–

Zweites Strophenpaar V. 484—491 = 492—499.

⏓⏑–⏑ ⏓⏑–
⏓⏑–⏑ ⏓⏑–
⏓⏑– ⏓⏑–⏑⏓⏑–
⏓⏑–⏑ ⏓⏑–
⏓⏑–⏑ ⏓⏑–
⏓⏑–⏑ ⏓⏑–
⏓⏑–⏑ ⏓⏑–

Drittes Strophenpaar V. 500—509 = 510—519.

500 ⏑–⏑ ⏑–
⏑–⏑ ⏑–
⏑–
⏑⏑ ⏑⏑ ⏑⏑ ⏑⏑
⏑⏑ ⏑⏑ ⏑
505 ⏑–⏑⏑–
⏑⏑ ⏑⏑ ⏑⏑ ⏑⏑
⏑⏑ ⏑
⏑⏑– ⏑–
⏑⏑ ⏑–⏑

Viertes Strophenpaar V. 520—527 = 528—535.

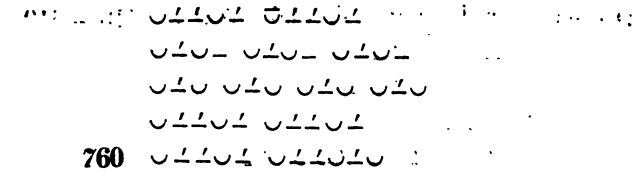
520 ⏑⏑– ⏑–⏑⏑–
⏑–⏑⏑
⏑⏑– ⏑–⏑⏑
⏑⏑– ⏑–⏑⏑–
⏑⏑– ⏑⏑– ⏑⏑–
525 ⏑⏑– ⏑–⏑⏑
⏑⏑–⏑⏑–
⏑⏑–⏑⏑

V.

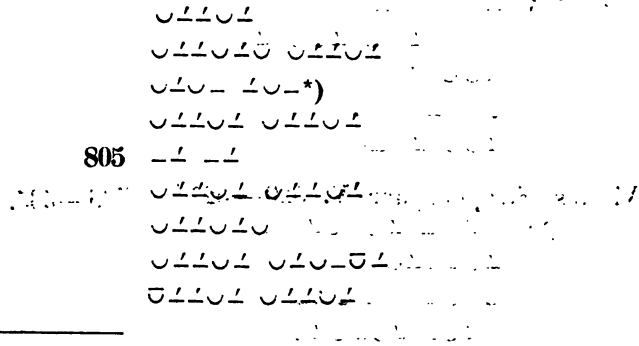
V. 748—840.

Erstes Strophenpaar V. 748—760 = 775—787.

⏑⏑– ⏑⏑– ⏑⏑⏑
⏑⏑– ⏑⏑– ⏑⏑–
750 ⏑⏑– ⏑⏑– ⏑⏑–
⏑⏑⏑
⏑–⏑ ⏑– ⏑–⏑ ⏑–
⏑⏑⏑
⏑⏑⏑
755 ⏑⏑–⏑



Zweites Strophenpaar V. 801—809 = 832—840.

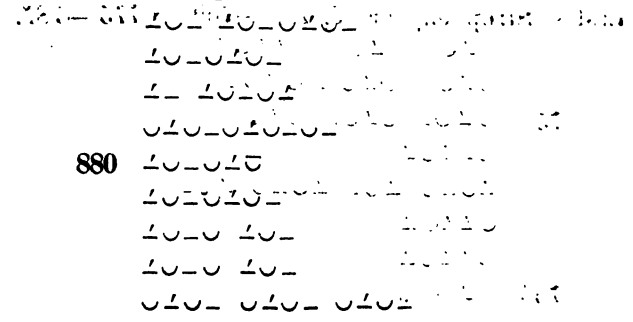


*) Im Original *vvv--v-*, was Einigen ein Dochmius mit einer in die Mitte eingeschobenen Sylbe, Andern ein vierter Päon mit einem Kretiker zu sein scheint.

VI.

V. 876—999.

Erstes Strophenpaar V. 876—886 = 898—908.



885 ⏓–́– ⏑–́⏑*)
–́⏑–⏑ –́⏑–

*) Im Original –́– –́–.

Zweites Strophenpaar V. 916—925 = 933—942.

–́⏑– –́⏑– –́⏑–⏑ –́⏑–
–́⏑–́⏑ –́⏑–
–́⏑⏑ –́⏑⏑ –́⏑⏑ –́⏑⏑ –́⏑
⏓–́⏑–́⏑
920 –́⏑ –́⏑⏑–*)
–́⏑⏑ –́⏑⏑–
–́⏑⏑ –́⏑⏑–́⏑
–́⏑⏑ –́⏑⏑–́⏑
–́⏑–⏑ –́⏑–
925 –́– –́⏑–⏑ –́⏑–

*) Im Original haben V. 919 u. 920 dieses Maass:
⏑–́––́– | –́⏑⏑–́––́,
was Einige jedoch für dochmisches halten.

Drittes Strophenpaar V. 950—956 = 968—974.

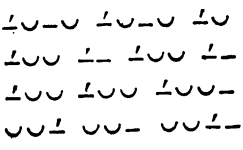
–́⏑⏑ –́⏑⏑ –́⏑⏑ –́⏑–⏑
–́⏑–⏑ –́⏑–
–́⏑–⏑ –́⏑–
–́⏑–⏑ –́⏑–
–́⏑–⏑ –́⏑–
–́⏑–⏑ –́⏑–
–́⏑–⏑ –́⏑–

Viertes Strophenpnar V. 986—988 = 989—991.

–́⏑⏑ –́⏑⏑ –́⏑⏑ –́⏑
–́⏓ –́⏑⏑ –́⏑⏑– –́⏑⏑ –́⏓
–́– –⏑ –́⏑–⏑*)

*) Im Original –́– –́⏑⏑– –́–

Fünftes Strophenpaar V. 992—995 = 996—999.



Erklärende Anmerkungen.

V. 2. Die Urprophetin kann Gäa nicht bloss deswegen heissen, weil sie nach der Fabel die erste Inhaberin des Delphischen Orakels war, sondern weil man in ihr, als der ältesten göttlichen Persönlichkeit, auch die erste selbstbewusste Intelligenz dachte, zu deren Attributen die Erkenntniss nicht bloss des Gegenwärtigen und Vergangenen, sondern auch des Zukünftigen gehörte, welches sich aus jenem zu entwickeln hätte. So sehen wir in der Hesiodischen Theogonie v. 463. 475. sie und den Uranos vorherverkündigen, dass dem Kronos bestimmt sei, von seinem Sohne überwunden zu werden: sie gibt v. 494 die Art und Weise an, wie Zeus zu erretten sei: nach ihrer Anweisung löset Zeus die Hekatoncheiren, v. 625, und nimmt die Metis zu sich, v. 891. Das Bewusstsein des Gesetzes, durch welches der zukünftige Lauf der Dinge bestimmt ist, wird aber dann auch neben der Gäa noch besonders in ihrer Tochter Themis personificirt, die also in der That nichts Anders ist, als jene Eine Seite oder Eigenschaft der Mutter; und insofern kann man wohl sagen, dass Gäa eigentlich auch Themis sei, nicht aber umgekehrt Themis auch Gäa. So wie nämlich die körperlichen Dinge aus der uranfänglichen Alles umfassenden Einheit in mannichfaltigen besonderen Bildungen hervorgehn, so entwickeln sich auch die geistigen Potenzen, d. h. die den Dingen vorstehenden Gottheiten, aus einer ursprünglichen Einheit zu immer individuelleren und vollkommneren Persönlichkeiten, und die früheren treten dann mit ihrer Wirksamkeit in demselben Maasse zurück, als die späteren sich hervorthun. So bekommt denn auch Themis die prophetische Weisheit ihrer Mutter zur speciellen Mitgift, und in vollkommnerem Maasse. Als aber der Gott geboren ist, der als der vollkommenste an der Spitze steht, und in dem sich alle einzeln an die Uebrigen vertheilten göttlichen Eigenschaften in höchster Vollendung vereinigen, da

muss, weil diesem nothwendig auch das Bewusstsein der ewigen Weltordnung beiwohnen muss, die Göttin, in der dies als eine besondere Personification erscheint, die Themis, ihm vermält werden, so dass er hat, was sie ist. Deswegen geht nun auch die Offenbarung der Weltordnung und der durch sie vorbestimmten Ereignisse vom Zeus aus, und der Gott, dem die Verkündigung solcher Offenbarung durch Orakel als specielles Geschäft obliegt, verwaltet dies nur im Namen und Auftrage des Zeus, wie es der Dichter v. 18 ausspricht,

Und Loxias ist seines Vaters Zeus' Prophet.

Vgl. unten v. 985 ff., und einen andern von Macrob. Sat. V, 22 angeführten Vers des Aeschylos:

Ζεὺς ἐγκαθίει Λοξίᾳ θεσπίσματα.

In gleichem Sinne sagt Apollon von sich selbst in dem Homeridischen Hymnus 1 v. 132:

χρήσω δ' ἀνθρώποισι Διὸς νημερτέα βουλήν.

und Hermes von ihm H. III., 471:

οἱ δέ φασι δαήμεναι ἐκ Διὸς ὀμφῆς

μαντείας, ἑκάεργε, Διὸς πάρα, θέσφατα πάντα.

Die Aufeinanderfolge der Inhaber des Delphischen Orakels, wie die betende Pythia sie vorträgt, bezeichnet der Dichter v. 4 gewiss nicht absichtslos als eine Sage. Denn bei Dingen dieser Art eine geschichtliche Ueberlieferung oder eine göttliche Offenbarung anzunehmen, war zu jener Zeit schwerlich ein Denkender geneigt; aber Aeschylos besass den richtigen Sinn, in der mythischen Einkleidung die wirkliche oder vermeintliche Wahrheit der Idee zu erkennen, und liess sich deswegen auch die Einkleidung wohl gefallen, insofern sie ihm Nichts der Wahrheit widersprechendes oder dieselbe entstellendes zu enthalten schien: denn dergleichen verwarf er, wie gleich hier v. 5 sichtbar ein Verwerfungsurtheil über diejenigen Versionen des Mythus ausgesprochen wird, welche der Themis das Delphische Orakel wider ihren Willen und gewaltsam entrissen werden liessen. — Die Nachfolgerin der Themis,

Phoebe, ist nach der Hesiodischen Theogonie eine Tochter der Gäa und des Uranos, also eine Titanin. Sie vermält sich mit dem Titanen Koios, und gebiert von diesem die Töchter Asteria und Leto. Jene ist offenbar die Sternengöttin, und ihre Schwester, deren Name auf Verborgenheit deutet, beziehen wir wol am natürlichsten auf die nächtliche Dunkelheit, ohne welche ja die Sterne am Himmel nicht erscheinen. Die Göttin der nächtlichen Dunkelheit gebiert aber nachher vom Zeus die Lichtgötter Phoebos und Artemis, unter denen die poetische Mythologie der klassischen Zeit nicht einen Sonnengott und eine Mondgöttin verstand, wie sie späterhin gedeutet wurden und vielleicht auch ursprünglich gedacht waren, sondern ein von Sonne und Mond verschiedenes, die Finsterniss und das Dunkel verscheuchendes, erhellendes und reinigendes Princip, nicht bloss im physischen sondern auch im geistigen Sinne, welches nach der verschiedenen Art seiner Wirksamkeit männlich und weiblich gedacht ward. Was diese beiden in der Olympischen Götterordnung sind, das ist, nach dem System, welches der Hesiodischen Theogonie zum Grunde liegt, ihre Ahnin Phoebe in der Titanischen, also auf einer niederen Stufe. Es ist aber unverkennbar, dass wir in jenem System das Erzeugniss einer späteren, die Mannichfaltigkeit der vorgefundenen Mythen nach gewissen Principien bearbeitenden und ordnenden Betrachtungsweise haben: ursprünglich mochten Phoebus und Artemis, Phoebe und Koios als Wesen ähnlicher Beschaffenheit, an einem Orte diese, anderswo jene, genannt und geglaubt werden, ohne dass eine genealogische Verbindung zwischen ihnen stattfand, die erst später erdacht wurde, als man einzelne im herrschenden Volksglauben zurückgedrängte und verdunkelte Gottheiten zu Göttern einer früheren Weltordnung und zu Voreltern der gegenwärtigen umdeutete. Vgl. meine Dissert. de Titanibus Hesiodeis p. 25 — 30. Der Name Phoebe bedeutet die Helle, Reine, Klare; der ihres Gatten Koios wahrscheinlich den Brennenden, Feurigen: und dass nun die Göttin der leuchtenden und scheinbar feurigen Gestirne diesen Beiden zur Tochter gegeben

wird, ist nicht befremdend. Dachte man aber die Leto als Schwester der Asteria, so musste natürlich auch sie dieselben Eltern bekommen, und so ward denn der Sohn der Leto, Phoebos, zum Enkel der Phoebe. Diese übrigens wird als frühere Inhaberin des Delphischen Orakels nur von Aeschylos genannt: ob nach andern Vorgängern oder aus eigener Erfindung, lassen wir dahingestellt sein. Die Veranlassung aber, ihr diese Stellung anzuweisen, lag wol in dem Namen. Apollon heisst Phoebos besonders als Gott der Weissagung: der Helle, Lichte, durch seine Macht die Seelen Erhellende und Erleuchtende; woher denn auch φοιβητός, erleuchtet, begeistert, φοιβάς, die erleuchtete Seherin, φοιβητής, der Seher, und die Verba φοιβάζω, φοιβητεύω. Da nun die Grossmutter Apollons einen Namen desselben Stammes und derselben Bedeutung hatte, so lag es nahe, den Enkel nach ihr benannt zu denken, μαμμωνυμικῶς, wie auch unter den Menschen die Enkel nach den Grosseltern benannt zu werden pflegten. Dann aber musste auch die Grossmutter als im Besitz derselben Eigenschaft gedacht werden, die der Name bei dem Enkel bezeichnete, und so ward also Phoebe zur weissagenden Göttin und zur Vorgängerin des Apollon auf dem Seherthrone gemacht. — Uebrigens wird die von Aeschylos vorgetragene Ableitung des Namens Phoebos von dem der Grossmutter Phoebe ausdrücklich bestritten von Heraklides, Allegor. Hom. c. 7, wahrscheinlich nach Apollodor περὶ θεῶν.

V. 7. Als Geburtsgeschenk lässt Aeschylos das Delphische Orakel dem Enkel von der Grossmutter gegeben werden, in Uebertragung menschlicher Gebräuche auf das Leben der Götter. Denn am zehnten Tage nach der Geburt, bisweilen auch wol am fünften oder am siebenten, bei den Amphidromien oder der Reinigung des Neugeborenen, welches dabei um den Heerd getragen wurde, bekam dieses seinen Namen, und Anverwandte und Freunde machten ihm bei dieser Gelegenheit Geschenke. S. Beckers Charikles 1 p. 24, Gallus 1 p. 26, und die von mir zu Isäus p. 245 angeführten Stellen.

V. 9. Delos' Teich, ein von den Dichtern öfters genannter runder See auf Delos, an welchem gelagert Leto den Apollon gebar. — Dass Apollon von Delos aus über Attika nach Delphi gegangen sei, war Attische Sage, und der Weg, den er von Attika nach Delphi genommen, sollte derselbe sein, den auch in späteren Zeiten die Attischen Theorien oder heiligen Gesandtschaften zu nehmen pflegten, wenn von Staatswegen das Orakel befragt oder die Pythischen Spiele beschickt wurden.

V. 13. Die Söhne des Hephästos sind wol nicht, wie Einige gemeint haben, Zimmerleute und Schmiede, sondern nur Athenische Landeskinder. Denn der Attische Adam, Erechtheus, war ein Sohn des Hephästos,

welcher der Erde

Furche mit männlichem Thau befruchtend einst ihn erzeugte,

(Nonn. Dion. XLI, 64) und die Athener sind deswegen Nachkommen des Gottes.

V. 16. Delphos, der alte Landesfürst, nach welchem die Stadt und deren Bewohner benannt sind, war, nach der Fabel, ein Sohn des Poseidon von der Nymphe Meläna, einer Tochter des Flussgottes Kephisos und der Melantho, T. des Deukalion. So berichtet Epaphroditus bei dem Scholiasten zu v. 2: wogegen Tzetzes, zu Lycophr. v. 208, 1 p. 479, ihn einen Sohn des Poseidon und der Melantho nennt, mit Uebergehung der Meläna und des Kephisos. — Deukalion, der mütterliche Grossvater oder Eltervater des Delphos, ist nach der in jenen Gegenden einheimischen Sage der Stammvater und erste Beherrscher der Menschen nach Vertilgung des früheren Geschlechtes durch die grosse Fluth. — Eine andere von Pausanias X, 6, 2 berichtete Sage machte den Delphos zum Sohne des Apollon. Dass aber Aeschylos ihn nicht als solchen gedacht habe, ist wol klar.

V. 21. Pallas vor dem Heiligthume —, weil ein Tempel dieser Göttin an dem Wege, der zum Haupttempel, dem des Apollon, führte, und unfern von diesem stand.

V. 22. Die Nymphen wo Korykias Fels sich

wölbt, sind die Nymphen der Korykischen Grotte oberhalb der Stadt, wenn man zu den Gipfeln des Parnasos hinaufsteigt. Den Namen sollte die Grotte von der Nymphe Korykia haben, einer Tochter des v. 27 erwähnten Pleistos.

V. 24. Bromios, der Rauschende, Lärmende, heisst Dionysos von der lauten Fröhlichkeit, mit der seine Feste begangen wurden. Dass dieser zu den in Delphi und der Umgegend vorzüglich verehrten Göttern gehörte, ist vielfach bezeugt, und es ist nicht schwer, auch die nahe geistige Verwandtschaft zwischen dem Gotte der trunkenen Begeisterung und dem der poetischen und prophetischen Erregung wahrzunehmen. Auch ward Dionysos selbst an einigen Orten als weissagender Gott verehrt, wie zu Amphiklea in Phokis, nach Pausan. X, 33, 5. Im allg. vgl. Cornut. d. N. D. p. 179. Creuzer. Symbol. III. p. 166. und Lobeck Aglaoph. p. 289. u. 617. f. — Nach der Fabel, der Aeschylos hier folgt, wurde sein Dienst zu Delphi gleich darauf gegründet, nachdem er in Theben herrschend geworden und der ihm widerstrebende Pentheus gestraft worden war. Ueber die Art dieser Bestrafung, wie sie Aeschylos v. 26 andeutet, wird auch für nichtphilologische Leser keine Belehrung hier erforderlich sein. Zu Grunde mag der Fabel eine Erinnerung an Verbreitung des Dionysosdienstes durch Kampf und Gewalt liegen. Der altgriechische Stamm, dem jener vorzugsweise und ursprünglich angehörte, war der thrakische, und dass dieser sich einst auch in Böotien und in Phokis ausgebreitet habe, ist gewiss. Zu Delphi gab es auch in späterer Zeit noch ein Geschlecht der Thrakiden, dessen Name auf jenen Stamm hindeutet. Diodor. XVI, 24.

V. 27. Pleistos, ein Flüsschen, das unterhalb Delphi bei Kirrha in den Krissäischen Busen fällt, und dessen Quellen in oder bei der Korykischen Grotte waren, weswegen die Korykischen Nymphen Töchter des Pleistos heissen. Apoll. Rh. II, 711. — Dass Poseidon ebenfalls zu den in Delphi vorzugsweise verehrten Göttern gehört habe, lässt sich schon aus der o. a. Fabel entnehmen, nach welcher Delphos ein Sohn dieses Gottes war. Nach einer andern Fabel besass Poseidon vormals Delphi,

trat es aber dann dem Apollon für Kalauria oder für Tänarum ab. Einen Versuch, diese Fabel zu deuten, findet man bei C. F. Hermann, de sacris Coloni p. 43.

V. 38. Die Greisin —. Nach Diodor. XVI, 26 war die Anordnung, dass nur ältere Frauen über 50 Jahre das Amt der Pythia bekleiden durften, erst in neuerer Zeit getroffen worden, als der Thessalier Echekrates zu einer jugendlichen Priesterin in Liebe entbrannt war und sie geraubt hatte. Demnach hätte also Aeschylos die spätere Einrichtung auf die frühere Zeit übertragen.

V. 40. An dem Nabelsteine, d. h. an dem weissen konischen Steine im Tempel des Apollon, den man für den Nabel oder Mittelpunkt der Erdscheibe hielt. Später waren zu beiden Seiten dieses Steines zwei goldene Adlerbilder aufgestellt, in Erinnerung an die Fabel, dass einst zwei von Zeus ausgesendete Adler, der eine vom Aufgange, der andere vom Untergange her, in gerader Richtung einander entgegenfliegend hier zusammengetroffen seien.

V. 42. Ein jüngstgezücktes Schwert, d. h. ein jüngst gebrauchtes. Und dies erkannte die Pythia an dem Blute, das noch an ihm haftete, sowie auch die Hände des Mannes noch von Blute trieften. Der Dichter, um die prosaische Berechnung der Wahrscheinlichkeit unbekümmert, liebt die poetische Versinnlichung des Gedankens. Gedacht aber wird die Blutbefleckung als haftend an dem Mörder und seiner Waffe, bis er der religiösen Reinigung theilhaftig geworden. Ob wirklich das Blut so lange an ihm hafte, vorher nicht abgewaschen werden durfte, ist gleichgültig. Aehnlich ist zu beurtheilen, was unten v. 158 ff. von dem am Fuss und Haupt mit Blute besudelten Erdnabel gesagt wird, oder wenn v. 238 die Erinyen sagen, dass sie den Orestes aufspüren an dem Blute, das von ihm triefe, obgleich er da schon vom Apollon gereinigt ist. Aber diese Reinigung wird eben von den Erinyen nicht anerkannt und hat für sie keine Wirkung. S. d. Einleit. S. 70. — Der Oelzweig mit weisser Wolle umwunden ist ein Zeichen, wodurch der Schutzflehende sich als solchen sogleich zu erkennen gab, und seinen Anspruch auf die Berücksichtigung, die das göttliche Recht

des Zeus Hikesios gebot, auch ohne Worte geltend machte. Mit diesem Zeichen machte sich denn auch Orestes sogleich nach vollbrachter That, als die Erinyen ihn zu schrecken begannen, von Argos auf um nach Delphi zu fliehen, wie er selbst in den Choephoren v .1030 ff. sagt:

So seht ihr denn mich jetzund, wie ich angethan
Mit diesem Oelzweig und der Binde flehend mich
Dem Heiligthum der Mitte, Loxias' Gebiet,
Und jener Flamme nahen will, die ewig heisst,
Entfliehend vor der Mutter Blut.

V. 48. Gorgonen möchte die Pythia die Erinyen nennen wegen der Schlangenhaare, die beiden gemein waren. Aber sie verwirft diesen Gedanken wegen der anderweitigen Unähnlichkeit beider, und denkt nun an die Harpyien, von denen aber doch auch die Erinyen ihr wieder allzuverschieden erscheinen. Die Erwähnung des Grundes, warum sie nicht für Gorgonen zu halten seien, und die Nennung der Harpyien ist in unserm Texte ausgefallen.

V. 62. Seherarzt heisst Apollon hier nicht sowohl in Beziehung auf die Heilung leiblicher Krankheiten, — obgleich er auch als Gott der Heilkunde gedacht, und Asklepios (schon bei Pindar) ihm zum Sohn gegeben wurde, — sondern vielmehr als derjenige, der durch seine Weissagung Uebel aller Art abzuwenden und zu heilen weiss. Auch Apis, der Sohn des Apollon, heisst in den Schutzflehenden v. 260 Seherarzt oder Heilprophet, wenn man das Griechische *ἰατρόμαντις* lieber so übersetzen will, weil er das Land von schädlichen Unthieren befreite.

V. 64. Dass nach dem Abgange der Pythia die Scene verändert und das Innere des Tempels sichtbar geworden sei, bezeugt ein alter Scholiast; freilich keine unbestreitbare Auctorität, sobald sich triftige Gründe für das Gegentheil geltend machen lassen. Aber das scheint mir hier nicht der Fall zu sein. Denn was man vorgebracht hat, es wäre nicht nur überflüssig gewesen, das Innere des Tempels und in ihm die Erinyen sehen zu lassen, die jetzt noch gar nichts zu thun haben, sondern der Anblick

dieser würde auch die Zuschauer gestört und gänzlich von der Unterredung zwischen Apollon und Orestes abgezogen haben, und es sei deswegen viel wahrscheinlicher, dass diese beiden aus der Thüre des Tempels hervorgetreten seien und die Scene jetzt wie vorher nur den Vorplatz desselben dargestellt habe: dies wird sich bei aufmerksamer Erwägung als wenig triftig, und das als wahrscheinlicher angenommene vielmehr als höchst unwahrscheinlich erweisen. Zu thun freilich haben die Erinyen jetzt noch nichts, und es war deswegen nicht nöthig, dass die Zuschauer sie sähen: dass aber ihr Anblick nothwendig die Aufmerksamkeit gänzlich für sich in Anspruch genommen und von den Unterredenden abgezogen haben müsste, scheint mir eine willkürliche Behauptung, nur vorgebracht, um die Zahl der Gründe scheinbar zu vermehren, und kann deswegen füglich auf sich beruhen bleiben. Ueber die Worte des Apollon v. 67, So siehst du jetzt die Wütherinnen hier, (τάσδε τὰς μάργους ὁρᾷς) will ich gar nichts sagen. Jeder Unbefangene wird sie lieber von Anwesenden und sichtbar vor Augen seienden verstehn wollen, als von kurz zuvor gesehenen, jetzt aber Abwesenden und nur noch im Geiste sichtbaren, wenn auch an sich dies nicht geradezu unmöglich sein würde. Nun betrachte man aber die folgende Scene, v. 94. Klytämestra erscheint, redet die Erinyen an, schilt ihren Schlaf, wendet sich an Einzelne besonders, erweckt sie endlich und ermuntert sie zur Verfolgung des Flüchtlings: — sollte sie dies alles von draussen her thun? an der Thür stehen bleiben, die Apollon zu verschliessen vergessen hat? von hier aus nur in den Tempel hineinblicken, nicht hineingehn, nicht zu den Einzelnen die sie anredet, recht nahe herantreten? Oder tritt sie wirklich hinein und spricht nun hinter der Scene, so dass die Zuschauer sie wohl hören aber nicht sehen können? Ich weiss nicht, welches von beiden unglaublicher ist, obwohl ich weiss, dass das erstere von einem berühmten Kritiker behauptet worden ist, dem dann, wie zu erwarten war, auch Andere beigestimmt haben. Diese müssen nun auch die Worte der erwachenden Chor-

führerin v. 135 — 137 entweder hinter der Scene sprechen, oder von der herausgeeilten durch die Thür den Zurückgebliebenen zurufen lassen. Gegen dergleichen ist freilich nicht gut zu streiten. — Geht aber die Handlung von v. 94 an wirklich im Tempel vor sich, und sehen also die Zuschauer das Innere desselben, so muss die Scene entweder unmittelbar vor v. 94, oder schon vor v. 64 gewechselt haben. Nehmen wir das erstere an, so würde es das Ansehn haben, als ob die Tempelwand sich vor dem Schatten der Klytämestra auseinander thäte, um diesen einzulassen, was um so befremdlicher sein würde, wenn soeben die Götter, Apollon und Hermes, durch die Thüre aus und eingegangen wären. Nehmen wir das andere an, so thut der Tempel sich auf vor der Majestät seines göttlichen Herrn. Welches von beiden das schicklichere sei, ist keine Frage: und so wird denn die Angabe des alten Scholiasten wohl in Ehren bleiben.

V. 72. Der unterird'sche Tartarus ist hier nicht, wie anderswo, von dem Reiche des Hades verschieden. Denn in diesem wohnen die Erinyen, nicht in jenem Abgrunde, der sich, unterhalb der Erdscheibe und des im Innern dieser befindlichen Hades, soweit hinunter erstreckt, als oben die Himmelsfeste sich wölbt, und der bei älteren Dichtern und auch bei Aeschylos Prometh. V. 152 ff. mit jenem Namen bezeichnet wird. Vrgl. zu Prometh. p. 335.

V. 80. Das alte Bild ist das der Stadtgöttin, Athene Polias, auf der Burg, „welches noch zu Pausanias' Zeiten bestand und durch unverbrüchliche Heiligkeit Ort und Geltung behauptet hatte. In engem Tempelraum, am nordöstlichen Abhang der Burg, war jenes von Erechtheus gegründete, wenn nicht vom Himmel gefallene Schnitzbild aufgestellt, um dessen ehrwürdigen Mittelpunkt das älteste Personal attischer Religion und Legende sich sammelte. — Einem Brauche gemäss, den Strabo als alt und häufig bezeugt, ist auch die attische Polias aller Wahrscheinlichkeit nach als Sitzbild zu denken." Gerhard, über die Minervenidole Athens, in d. Abhandl. der Berl. Ak. d. W. a. d. J. 1842

S. 412. — Ein anderes, ebenfalls uraltes und vom Himmel gefallenes, ursprünglich in Troia aufgestelltes, und von dort nach Zerstörung der Stadt nach Athen gelangtes Bild war das Palladion. Dass aber hier nicht an dieses, sondern nur an das alteinheimische der Stadtgöttin gedacht werden könne, ist einleuchtend. Vgl. Wieseler. Coniect. in Aesch. Eum. p. LVI. ff. — Die Worte des Textes, ἄγκαθεν λαβών, sind soviel als, οὕτω λαβὼν ὥστε ἄγκαθέν σου γενέσθαι, wie man ähnlich sagt ὄπισθέν τι ποιοῦμαι für ποιοῦμαι ὥστε ὄπισθέν μου γενέσθαι. Denn die Bedeutung von ἄγκαθεν, die der Scholiast angiebt, ταῖς ἀγκάλαις, scheint mir ganz unglaublich, obgleich Klausen sie auch im Agam. V. 3 annahm. Das —θεν ist hier, wie in vielen Ortsadverbien, fast bedeutungslos: d. h. man darf es nicht mit dem dabei stehenden Verbo verbinden, sondern es hat eine davon ganz unabhängige Beziehung. Vgl. Apollon. de adv. p. 598 u. 624 über σχεδόθεν und ἐγγύθεν, und über andere Lobeck zu Phryn. p. 128. Hermann zu S. Electr. V. 135 u. zu Viger p. 893.

V. 86. Auch die Götter haben Verpflichtungen gegen die Menschen zu erfüllen, wie es Apollon unten V. 224 deutlich ausspricht. Orestes weiss, dass Apollon wohl erkenne, was ihm zu thun obliege: dies liegt in den Worten, „nicht zu fehlen weisst du wohl“: du weisst, was du zu thun hast, wenn du nicht fehlen willst: so „woll' auch nicht fahrlässig sein“, d. h. wolle nicht versäumen es wirklich zu thun.

V. 89. Dass der angeredete Hermes nicht auch wirklich auf der Bühne anwesend gewesen sei, sehe ich keinen hinreichenden Grund zu bezweifeln, obgleich Einige dies gethan haben. Vgl. Wieseler a. a. O. p. XXX.

V. 100. Die Liebsten, d. h. die mir der Natur nach die Liebsten sein, mich am meisten lieben sollten, meine Kinder. In dieser Weise wird der Ausdruck häufig gebraucht, auch von denen, die in der That feindselig gesinnt sind, wie Choeph. V. 232 Orestes sagt: Uns beiden, weiss ich, sind die Liebsten bitterfeind. — Jetzt ist freilich zunächst nur der Eine

Orestes gemeint: doch ist die steigernde und verallgemeinernde Ausdrucksweise durch den Plural in allen Sprachen häufig; und hier hindert Nichts, auch an die Elektra mit zu denken, die am Morde der Mutter zwar nicht mit eigner Hand theilgenommen, doch aber ihn befördert und dazu geholfen hat.

V. 105. Ueb. diesen Vers vgl. m. d. krit. Anm.

V. 107. Weinlose Spenden d. h. Trankopfer von Wasser mit Honig. Denn nur solche durften den Erinyen dargebracht werden.

V. 134. Im zweiten Jagen: weil sie nämlich ihn schon einmal gejagt haben, als er von Argos nach Delphi floh.

V. 138. Dass der folgende Chorgesang nicht von dem ganzen Chor gemeinschaftlich, sondern von einzelnen Personen oder Abtheilungen des Chors gesungen sei, ist ziemlich allgemein anerkannt: wie er aber vertheilt gewesen, darüber lassen sich, in Ermangelung vollkommen sicherer Kriterien, verschiedene Muthmassungen aufstellen, und von denen, die darüber gesprochen, wie Hermann, Passow, Bamberger, Müller, stimmt Keiner ganz mit dem Andern, ja Einige nicht einmal mit sich selbst überein. Ich will deswegen die Zahl dieser Vermuthungen nicht vermehren, und lieber Jedem überlassen, sich die Vertheilung so zu denken wie sie ihm am besten scheint. Dass übrigens nicht alle Erinyen aus dem Tempel in die Orchestra gegangen seien, habe ich wegen der Worte des Apollon V. 170: Hinaus, gebiet' ich, weicht aus diesem Tempel schnell hinweg — angenommen, da ich mich nicht überzeugen kann, dass Aeschylos schicklich den Gott so hätte reden lassen können, wenn keine mehr drinnen gewesen wären. Diesen Grund soll nun freilich „wer einige Bekanntschaft mit den Tragikern hat, nicht anerkennen“: ich schäme mich aber nicht zu gestehn, dass ich auf die Bekanntschaft mit den Tragikern, die zur Nichtanerkennung dieses Grundes gehört, gern Verzicht leiste. — Th. Dyer im Classical Museum III p. 288 will, dass drei Erinyen, die drei obersten unter den funfzehn, im Tempel zurückgeblieben seien

und die drei Strophen gesungen hätten, die übrigen zwölf aber in der Orchestra die Antistrophen. Dagegen liesse sich Manches einwenden. Eine andere Möglichkeit ist, dass Eine der Haupt-Erinyen mit vier der untergeordneten im Tempel geblieben, die übrigen in die Orchestra hinabgegangen seien; und eine schickliche Vertheilung der Gesänge würde auch bei dieser Annahme nicht schwer werden.

V. 165. Der Moiren uralte Macht brach Apollon, weil er das von ihnen bestimmte Recht der Erinyen (s. V. 320. 370) nicht achtete.

V. 172. Die blanke Flügelschlange ist der Pfeil, der bekanntlich auch gefiedert, mit Federn am hintern Ende versehn war. — Uebrigens mag hier der für mich höchst ansprechenden Vermuthung Feuerbach's erwähnt werden, dass die Vatikanische Statue des Apollon den Gott in der Handlung dieser Scene darstelle, die Erinyen aus seinem Heiligthume verscheuchend.

V. 202. In der Antwort der Erinyen liegt die Anerkennung, dass, wenn der Gattenmord ebenso verbrecherisch als der Mord der Mutter und der nächsten Blutsverwandten wäre, er dann auch ebenso bestraft werden müsste. Darum macht nun Apollon nachdrücklich die Heiligkeit der Ehe geltend, um die Schwere des Verbrechens, welches Klytämnestra begangen, zu erweisen. Vgl. d. Einl. S. 16 u. 22.

V. 209. Mehr als Eidschwur heilig ist die Ehe, weil sie ein göttliches Institut ist und als solches ihre zweifellose Gültigkeit hat, während der Eidschwur nur eine von den Menschen ausgehende Versicherung dessen ist, was sie für wahr erkennen, und wobei sie die Götter nur als Zeugen ihrer Wahrhaftigkeit anrufen. Vgl. auch die Anmerk. zu V. 591.

V. 225. Der Groll des Sühneflehers ist nicht bloss der Groll, den dieser selbst gegen den hegt, der ihn verstösst, sondern auch der, den die Götter und Menschen gegen diesen hegen: also sein eigener, und der Groll Anderer um seinetwillen. Diese umfassendere Bedeutung des Genitiv ist freilich im Deut-

sehen nicht so wie im Griechischen üblich, und die Uebersetzung konnte deswegen nicht ganz entsprechend werden.

V. 229. Unschädlich, d. h. ohne Andere zu beflecken und Ahndung der Götter auf sie herabzuziehn. Vgl. d. Einleit. S. 69. 70. Der Griechische Ausdruck, ἀμβλύς, eigentlich abgestumpft, drückt eben dies aus, dass Andere nicht mehr durch ihn verletzt wurden.

V. 245. Wegen der auch hier anzunehmenden Vertheilung des Gesanges unter die Einzelnen beziehe ich mich auf meine Erklärung zu V. 138.

V 267. Einige Erzählungen lassen den Orestes mehrmals und an verschiedenen Orten gereinigt werden, und so hat man denn gemeint, dass Aeschylos mit den Worten, die er hier dem Orestes in den Mund legt, darauf anspiele. Ich finde dies indessen mit Wieseler Coniect. p. LI f. nicht wahrscheinlich. Einmal vom Apollon gereinigt bedurfte er schwerlich anderer Reinigungen, und die vielen Sühngebräuche konnte er, den sein Schicksal dergleichen mehr als Andere beachten liess, lernen, auch ohne dass sie an ihm selbst vorgenommen wurden.

V. 282. Auf Libya's Fluren, weil sie hier am Flusse Triton geboren oder aufgewachsen sein sollte, weswegen das Land ihr als Heimat lieb war. Die Phlegräischen Felder, V. 285, sind an der Thrakischen Küste, und in den Mythen berühmt als Schauplatz des Giganten kampfes, in welchem Athene eine Hauptstreiterin war, und namentlich den Giganten Pallas erlegte, nach welchem die Stadt und Halbinsel Pallene, die früher Phlegra hiess, benannt sein soll. Andere leiten den Namen von dem der Göttin ab, die ja auch Pallas hiess. — Mit bedecktem Fuss, da es dem Emporgerichtet entgegengesetzt ist, kann wohl nur soviel heissen als sitzend, indem der Sitzenden das Gewand die Füsse verhüllt.

V. 292. Von Dämonen abgezehrt, d. h. eben von uns Erinyen. Denn es hindert Nichts anzunehmen, dass diese mit dem Ausdrucke nur sich selbst bezeichnet haben, und es ist nicht

nöthig, noch nach andern Dämonen ausser ihnen zu fragen, obgleich, wenn es nöthig wäre, auch solche angegeben werden könnten.

V. 293. Du vermagst nicht mir zu antworten, sondern drückst nur dein Entsetzen und deinen Abscheu vor meinen Reden und Drohungen durch Gebärden aus. Die Gebärde, die der Griechische Ausdruck bezeichnet, ist die des Ausspeiens, und sie war die gewöhnliche bei dem, was die Römer abominari nennen. So Agam. V. 953, wo es von dem gesagt ist, der Unglücksahnungen und böse Träume abominirt.

V. 312. Der dunkeln und der lichten Welt, d. h. der Unterwelt und der Oberwelt. Von dem Strafamt haben auch die Erinyen selbst den Namen *Ποινάι*, Strafgöttinnen. Vgl. Blomf. gloss. ad Choeph. V. 934.

V. 319. Saitenklangs baar. Also wurde dieser Gesang von dem Chor schwerlich mit Begleitung von Saiteninstrumenten gesungen, und es ist gewiss wahrscheinlicher, mit Müller Flötenbegleitung anzunehmen, als gar keine.

V. 330. Von den Göttern uns ferne zu halten. Die Götter sind der Macht der Erinyen nicht unterworfen, sondern nur die Sterblichen, die auch V. 323 allein genannt werden. Anderswo freilich werden die Erinyen in weiterer Bedeutung gefasst als Mächte, die nicht bloss die von Menschen begangenen Verbrechen strafen, sondern überhaupt jede Uebertretung der feststehenden Ordnungen der Welt ahnden. In diesem Sinne sagte Heraklit, (Plutarch. de exil. c. 11.) wenn die Sonne ihre Bahn verliesse, würden die Erinyen es nicht ungeahndet lassen: und in der Ilias, XIX, 418, als die Rosse des Achilleus ihr Leid um den gefallenen Patroklos in menschlicher Rede aussprechen, hemmen die Erinyen ihnen das Wort. Darum werden sie auch von Aeschylos Prometh. V. 514 als diejenigen genannt, welche neben den Moiren das Steuer der Nothwendigkeit lenken. In unserer Tragödie aber sind sie nur „rächende Menschenaufseherinnen“ V. 477; dies ist ihr von den Moiren verliehenes, von den Göttern

bestätigtes Amt, V. 370; und in der Ausübung dieses ihres Amtes wollen sie sich von den Göttern um so weniger stören und hindern lassen, je mehr sie selbst sich alles Verkehrs mit den Göttern enthalten müssen. Diesen Sinn drücken die Worte der zweiten Gegenstrophe, V. 340 ff., und des sich daran schliessenden Zwischengesanges, V. 343 ff., wenigstens in meiner Uebersetzung aus, die jedoch eine andere Schreibung dieser Stellen als die herkömmliche voraussetzt, worüber die kritischen Anmerkungen zu vergleichen sind. — Die Götterbestätigung ihres Wirkens, die sie in Anspruch nehmen, geht auf die ihnen von den Göttern zugesagte Gewähr ihres moirenverliehenes Amtes, V. 370, die ihnen nun auch in jedem vorkommenden Falle gehalten werden muss. Die Götter dürfen mit ihnen nicht darüber rechten wollen, wie Apollon es V. 215 schon angekündigt hat.

V. 375. Athene erscheint plötzlich, wahrscheinlich aus dem Hintergrunde der Bühne hervortretend. Anzunehmen dass sie aus der Höhe herabgeschwebt oder auf einem Wagen durch die Luft gefahren komme, ist meines Erachtens kein hinreichender Grund. Vgl. die krit. Anmerk.

V. 376. Das Sigeische Vorgebirge, wo auch ein Tempel der Athene war, und die Umgegend gehörte den Athenern seit früher Zeit: seit wann, ist nicht anzugeben. Wir wissen nur, dass unter Pisistratus ein Streit über den Besitz des Landes zwischen den Athenern und den Mitylenäern stattfand, der mit dem Siege der ersteren endigte. Aeschylos lässt nun hier dies Gebiet schon im Troischen Kriege den Athenern zufallen und von der Landesgöttin in Besitz nehmen, vielleicht der Landessage folgend. Der Griechische Ausdruck, den die Uebersetzung nicht erschöpfend wiederzugeben vermochte, deutet übrigens auf eine rasche Besitznahme, um Anderen, die das Land sonst vielleicht in Anspruch nehmen möchten, zuvorzukommen.

V. 380. Die Söhne Theseus', Akamas und Demophon, kennt die Ilias als Theilnehmer am Troianischen Kriege nicht, sondern nennt vielmehr den Sohn des Paiantiden Peteos, Me-

nestheus, der den Theseus und dessen Söhne vom Thron verdrängt haben soll, als Führer der Athenischen Hülfschaar. Die Attische Landessage dagegen, und kyklische Dichter, die ihr folgten, liessen den Akamas und Demophon die Athener gegen Troia führen, oder wenigstens an dem Kriege theilnehmen. Vgl. Pausan. X, 25. Tryphiodor. V. 177. Fuchs de variet. fab. Troic. p. 71.

V. 306. Dass Themis hier, gegen die Auctorität eines berühmten Kritikers, als Person genommen ist, mag Aeschylos selbst vertreten, der eben so persönlich, und mit noch speciellerer Ausmalung, die Tochter Dike einführt, Agam. V. 749 ff.

Doch Dike weilt strahlend auch
Unter rauchschwarzem Dach,
Ist gerechtem Lebenswandel hold.
Wer aber mit befleckter Hand in goldnem Schmucke prunkt,
Den meidet sie mit abgewandtem Blick.

V. 401. Vergl. hierüber das in der Einleit. S. 71 gesagte.

V. 407. Die Griechischen Worte, *ἀλλ' ὅρκον οὐ δέξασιτ' ἄν, οὐ δοῦναι θέλοι*, haben in der Attischen Gerichtssprache entschieden nur den durch die Uebersetzung ausgedrückten Sinn, und es ist gar kein vernünftiger Grund, sie hier anders zu nehmen, wenn gleich nicht zu läugnen ist, dass anderswo *ὅρκον διδόναι* einen Eid leisten (nicht, einen zum Eide zulassen,) und *ὅρκον δέχεσθαι* eine eidliche Versicherung annehmen (nicht, sich zum zugeschobenen Eide bereit erklären) bedeuten. So sagt Iphigenia bei Euripides Iph. Taur. V. 735, *ὅρκον δότω μοι τάνδε πορθμεύσειν γραφὰς πρὸς Ἄργος*, und Xanthias bei Aristophanes, Ran. 596, *δέχομαι τὸν ὅρκον*, in Beziehung auf die eidliche Versicherung, die Dionysos ihm gegeben hat: aber der schmähsüchtige Tadler Müllers, der nach Stellen wie diese beiden auch die unsrige erklärt wissen wollte, bedachte nicht, dass es ein grosser Unterschied ist, ob von eidlichen Versprechungen die Rede sei, die Einer dem Andern giebt oder von Andern annimmt, oder von solchen Eiden, die die Streitenden vor dem Richter

ablegen, um die Wahrheit einer Aussage zu erhärten. An unserer Stelle sagen die Erinyen offenbar Nichts anders, als: Orestes wird weder bereit sein, selbst einen Eid abzulegen, dass er seine Mutter nicht ermordet habe, noch uns schwören zu lassen, dass er sie ermordet habe. Nämlich da Athene soeben V. 404 angedeutet hat, dass sie auch die Gegenrede des Orestes auf die Beschuldigung der Erinyen hören wolle, so antworten diese, das sei gar nicht nöthig: Orestes werde das Gegentheil ihrer Beschuldigung gar nicht behaupten, werde weder sich selbst bereit erklären, zu schwören, dass er kein Mutrermörder sei, noch auch wollen, das Sie beschwören, er sei einer. Hierauf erwiedert denn Athene, dass es auch gar nicht darauf ankomme, ob die Thatsache beschworen werden könne oder nicht, sondern wessen Sache die gerechte sei: denn die ungerechte Sache werde dadurch noch nicht siegreich, dass beschworne Thatsachen dafür angeführt werden. Uebrigens denken die Erinyen bei ihrer Aeusserung ganz gewiss an eine Art von Proklesis oder Provocation zum Eide, was Hermann nicht hätte läugnen sollen.

V. 419. Schutzberechtigt ist der Fleher wegen des Anspruches auf Theilnahme und Mitleid, der ihm nach dem göttlichen Rechte zukommt. S. d. Einleit. S. 70. Der Griechische Ausdruck spricht dies hier durch *σεμνὸς* aus: der gewöhnlichere ist *αἰδοῖος*. — Ixion, der auch V. 419 genannt wird, Fürst der Lapithen, hatte seinen Schwäher Deioneus erschlagen, wurde aber, da er sich reuig und flehend an den Zeus wandte, von diesem begnadigt und gereinigt: und dies war das erste Beispiel solcher Reinigung, als deren Stifter Zeus auch der Reinigungsgott, *Καθάρσιος*, heisst. Dass der Name Ixions auf den *ἱκέτης*, der sich flehend an Einen wendet, anspiele, ist sichtbar.

V. 436. Stumm bleiben — d. h. der Schuldbefleckte darf mit Keinem reden als etwa nur mit dem Entsühner, und auch mit diesen nur was sich auf die Reinigung bezieht.

V. 429. Bei andern Häusern —. Wenn, wie oben zu V. 267 angenommen ist, Orestes nur Einmal, zu Delphi vom Apollon, gereinigt war, so ist auch hier unter den andern Häusern nur der Tempel zu Delphi zu verstehen, wenn man will, mit seinen Nebengebäuden, damit auch dem Deutschen Leser der Plural nicht anstössiger sei, als er im Griechischen ist. Uebrigens denke ich mir die Reinigung des Orestes in der Zwischenzeit vorgenommen, die nach dem zweiten Auftreten der Pythias, V. 34, und vor dem des Apollon mit Orestes, V. 64, verstrichen ist: und gegen eine etwanige prosaische Berechnung, ob diese Zeit dazu auch wol lang genug gewesen sei, protestire ich im Namen des Dichters.

V. 448. Zu schwer ist dieser Handel —. Orestes hat soeben, V. 446, die Göttin zur Entscheidung zwischen ihm und den Erinyen aufgefordert. Sie erwiedert nun, die Sache ist allerdings von der Art, dass sie nicht menschlicher, sondern göttlicher Entscheidung anheimgestellt werden zu müssen scheint: denn für Menschen ist sie allzuschwer zu richten; aber auch Ich kann jetzt das Richteramt nicht übernehmen, denn du hast als ein Flehender auf meinen Schutz Anspruch, und ich würde dir diesen nicht gewähren können, wenn ich gegen dich entschiede; wenn ich aber gegen die Erinyen entschiede, so würde ich diese verletzen und ihren Zorn auf mein Land herabziehen. Unter diesen Umständen will ich den Ausweg ergreifen, ein Gericht aus den Besten meines Volkes niederzusetzen, und diesen die Entscheidung nach ihrer Einsicht und ihrem Gewissen überlassen. — Dieser Ausweg scheint zwar mit der obigen Erklärung, dass die Sache für menschliche Richter zu schwer sei, im Widerspruch zu stehn; aber wenn Athene nun einmal nicht selbst Richterin sein konnte und wollte, so blieb doch in der That Nichts anders übrig, als entweder jede Befassung mit der Sache abzulehnen und den Parteien zu überlassen, ihr Recht irgendwo anders zu suchen, oder den Versuch mit einem menschlichen Gerichte zu machen, und die Anordnung und Leitung desselben sowie die

etwa erforderliche Mitwirkung bei seiner Entscheidung zu übernehmen. Vgl. auch die Einleit. S. 35 f.

V. 454. Dieser Amt — d. h. Sie in der Ausübung ihres Amtes begriffen. Das Original sagt, ihre *μοῖρα*, welcher Ausdruck Alles vom Schicksal Einem zugetheilte, also auch das Amt und die damit verbundenen Ansprüche und Berechtigungen bedeutet. Zu dem ferneren Ausdrucke des Originals, *οὐκ εὐπέμπελον*, den die Scholien durch *εὐπαράιτητον, εὐχερῆ, εὐάρεστον* erklären, die Uebersetzung aber auf eine der eigentlichen Bedeutung näher kommende Weise wiederzugeben gesucht hat, vgl. Agam. V. 1163: *κῶμος ἐν δόμοις μένει δύσπεμπτος ἔξω συγγόνων Ἐρινύων.*

V. 470. Die Unbilde, *βλάβα*, für das Verbrechen. Ebenso Agam. V. 1517: *δίκην δ' ἐπ' ἄλλο πρᾶγμα θηγάνει βλάβης.* und das Verbum Choeph. V. 825: *ὀτοτύζεται δ' ὁ θνήσκων, ἀναφαίνεται δ' ὁ βλάπτων.*

V. 504. Anders schauen sie auf Andres, d. h. nicht mit Huld schauen sie auf das, was nicht die ihnen allein wohlgefällige Mitte hält.

V. 536. Dass der nun folgende Theil der Handlung nirgends als auf dem Areopag vorgehen könne, hat Hermann mit so einleuchtenden Gründen erwiesen, dass ich mich begnügen darf, lediglich auf ihn zu verweisen. S. Opusc. VI., 2 p. 170 ff. Ebenso einleuchtend ist aber auch, dass der vorhergehende Theil, von V. 226, auf der Akropolis vorgegangen sei, nicht, wie Einige gemeint haben, ebenfalls schon auf dem Areopag. Denn auf diesem war kein *δῶμα* der Athene (V. 233), und kein so berühmtes altes Bild, dass es Apollon V. 80 ohne weiteren Zusatz hätte bezeichnen können, wenn wir auch annehmen wollen, dass der Altar der Athene Areia auf dem Areopag nicht ohne Bild gewesen sei, und dass Aeschylos die Stiftung jenes Altars für älter gehalten haben möge, als die herkömmliche Sage, die dieselbe erst dem Orestes zuschrieb. Ein gelehrter Freund meinte, man könnte bei dem alten Bilde auch wol an das Palladium denken, und das

Heiligthum, in welchem dieses sich befand, möchte etwa in der Nähe des Areopag, vielleicht gar auf demselben Hügel, auf welchem der Gerichtshof war, gestanden haben. Aber wenn wir auch die Lage des Palladiums nicht mit Bestimmtheit anzugeben wissen, so scheint doch soviel gewiss, dass es vom Areopag ziemlich weit entfernt gewesen sei. Aus Kleidemos (Kleitodemos) bei Plutarch, Thes. c. 27, lässt sich schliessen, dass es östlich von diesem und der Akropolis, und in derselben Gegend gelegen habe, wo das Lykeion und Ardettos waren; und so setzt es auch Leake auf seiner Karte, mindestens 2000 F. ostwärts von der Akropolis, also noch weiter von dem im Westen dieser belegenen Areopag. — Man hat sich aber einen Scenenwechsel anzunehmen aus dem Grunde gesträubt, weil Orestes V. 234 sagt, *αὐτοῦ φυλάσσων ἀσφαλῶς τέλος δίκης*, indem hieraus nothwendig zu folgen schien, dass er den Ort, wo er damals war, bis zur Entscheidung der Sache nicht verlassen durfte. Diese Nothwendigkeit leuchtet mir aber nicht ein. Wenn Athene ihn nach dem Areopag beschied, ging er gewiss dahin, so sehr er auch Anfangs der Meinung gewesen sein mochte, auf der Burg unter dem Schutz ihres Bildes zu bleiben. Bedenklicher ist, was Athene V. 465 sagt: *κρίνασα δ' ἀστῶν τῶν ἐμῶν τὰ βέλτατα ἥξω*: denn dies muss man allerdings so verstehn, als wolle sie wieder dorthin kommen, wo sie war, also auf die Akropolis. Sollte es indessen so unglaublich sein, dass dem Aeschylos hier eine kleine Ungenauigkeit entschlüpft sei? Ich glaube nicht, mich an seiner Grösse zu versündigen, wenn ich dies für möglich halte. Auch die *ὁρκώματα* V. 464 kommen nachher bei dem Rechtshandel nicht vor.

Ist nun also ein Scenenwechsel nicht zu bezweifeln, so ist die in der Parepigraphe zum Texte angenommene Art desselben wohl die einfachste und wahrscheinlichste, da ja das Vorziehen eines Vorhanges bei Scenenwechseln auch ausdrücklich bezeugt wird. Die Erinyen, die während der vorhergehenden Scene nach der Bühne zugewandt gestanden hatten, wenden sich während ihres Gesanges V. 468 ff. gegen das Theatron; darauf beim Beginn der

folgenden Scene wieder gegen die Bühne, die jetzt nicht mehr die Akropolis sondern den Areopag darstellt. Sie waren nun zwar immerfort in der Orchestra geblieben, und ihren Gang von der Akropolis nach dem Areopag musste der Dichter seinen Zuschauern sich hinzuzudenken überlassen: aber ich denke, das durfte er wohl auch.

V. 544. Ob Apollon erst während der letzten Worte der Athene herzugetreten, oder gleich zu Anfange mit ihr erschienen sei, können wir immerhin unentschieden lassen. — Die folgenden Worte, mit Wieseler, nicht der Erinys, sondern der Athene zuzuschreiben scheint mir unnöthig.

V. 559. Die Worte enthalten eine Anspielung auf die beim Ringkampf gewöhnlichen drei Gänge. Hier sind diese, erstens, ob Orestes seine Mutter getödtet, zweitens, V. 561, wie er sie getödtet, drittens, V. 563, warum er sie getödtet habe.

V. 584. Apollon stellt in seiner Antwort die Mahnung, den Mord Agamemnons auch an der Mutter zu rächen, als ein Gebot des höheren, göttlichen, von Zeus geoffenbarten Rechtes dar, wie er denn überhaupt in Allem, was er verkündige, nur den Willen des Zeus ausspreche. Darum ermahnt er nun auch die Richter, die Heiligkeit des von ihm verkündigten Rechtes anzuerkennen, dem Willen des Zeus sich unterzuordnen, und ihren Eid nicht höher zu achten, als diesen. Ihr Eid nämlich verpflichtete sie, so zu sprechen, wie sie es für gerecht hielten: Apollon will aber, sie sollen das durch ihn geoffenbarte höhere Recht anerkennen, auch wenn sie nach menschlichem Ermessen noch nicht davon überzeugt sind: sie sollen nicht die menschliche Einsicht über die göttliche Offenbarung setzen.

V. 602. Nach billigem Urtheil. Ich kann mich nicht überzeugen, dass *εὔφροσιν δεδεγμένη* zu verbinden, und *εὔφρονα* von den verstellten und heuchlerischen Liebesbezeugungen der Klytämestra zu verstehen sei: *εὔφροσιν* scheint mir vielmehr Masculin, und der so häufig vorkommende Dativ der Ansicht und Beurtheilung zu sein, wie z. B. bei Sophokles Antig. V. 904: *καίτοι*

ὁ ἐγὼ τίμησα τοῖς φρονοῦσιν εὖ: und ich sehe, dass auch Bernhardy Synt. p. 83 die Stelle schon so verstanden hat. Das folgende δροίτῃ kann man mit δεδεγμένη verbinden, wie ich in der Uebersetzung gethan habe: man kann aber auch δεδεγμένη für sich nehmen, und δροίτῃ mit παρεσκήνωσεν zusammen construiren, obgleich an dieses Verbum auch der zweite Dativ περῶντι sich anschliesst. Denn eine solche Verbindung zweier Dative bei Einem Verbo ist nicht unerhört. Vgl. Elmsl. zu Eur. Med. V. 961. Die folgenden Worte πάπτὶ τέρμασι kann man sich, wenn man will, durch ein hinzugedachtes ὄντι ergänzen, d. h. ὅτι ἐπὶ τέρμασι τῶν λουτρῶν ἦν. Endlich παρεσκήνωσε von dem seitwärts her über den Agamemnon ausgebreiteten Gewande ist nicht auffallender, als δροίτης καταεκήνωμα in den Choephoren V. 998.

V. 611. Ueber diese Stelle begnüge ich mich auf das zum Prometheus S. 97 gesagte zu verweisen.

V. 651. Athene hat schon oben V. 463 angekündigt, dass das von ihr niederzusetzende Gericht eine Stiftung für alle Zukunft sein solle: jetzt, in dem Augenblicke, da es zum ersten Male sein Amt auszuüben im Begriffe ist, findet sie es zweckmässig, diese Stiftung noch einmal feierlich zu verkündigen, das Bestehen des Gerichtes auf dem Areopag auch für die Zukunft auszusprechen, V. 653 — 660, den wohlthätigen Einfluss, den es auf den Staat ausüben werde, hervorzuheben, V. 660 — 662, und den Bürgern die Achtung vor ihm einzuschärfen, dass sie es unangetastet bestehen lassen und seine Würde durch keine Neuerungen schmälern, weil es nur so, dann aber auch ganz gewiss, ein Schirm des Landes und des Staates sicherer Hort sein werde, V. 663 — 673. Nach dieser Ermahnung und Verheissung spricht sie nun V. 674 die Einsetzungsworte, und schliesst dann V. 677 mit einer kurzen Erinnerung an die Bürger, jene Ermahnungen für die Zukunft nicht ausser Acht zu lassen, und mit der Aufforderung an die Richter, nunmehr ihr Amt auszuüben. Die ganze Rede, namentlich aber die Ermahnungen an

die Rüger, muss man sich im feierlichsten Tone und so vorgetragen denken, dass alles Einzelne nachdrücklich hervorgehoben wird. Dazu dient namentlich, dass die Erinnerungen und Warnungen nicht in ununterbrochener Verbindung, sondern jede für sich, mit kurzen Pausen zwischen den einzelnen Sätzen, ausgesprochen werden. Die Uebersetzung deutet diese Pausen durch Gedankenstriche an; im Original sind sie durch den Mangel verbindender Partikeln angedeutet, die sonst im Griechischen weit seltener als im Deutschen zu fehlen pflegen; und dieser Umstand hat denn auch berühmte Kritiker verleitet, mit Verbesserungsvorschlägen dem vermeintlichen Uebelstande abhelfen zu wollen. Ja auch Umstellung einiger Verse hat man vorgeschlagen, weil man den wahren und schicklichen Zusammenhang der Gedanken verkannte. — Was den Dichter veranlasst habe, die Würde und Wichtigkeit des Areopag für den Staat so nachdrücklich hervorzuheben, ist in der Einleitung S. 43 ff angegeben.

V. 653. In Aegeus' Landen —. So bezeichnet der Dichter Attika nicht etwa deswegen, weil er die älteren mythischen Könige des Landes nicht anerkannte, und die Reihe erst mit Aegeus, der, nach Buttmann, in der echten Ionischen Sage an der Spitze stand, begann, sondern weil Aegeus einer der berühmtesten unter jenen alten Königen war. Kranaos' Stamm nennt er die Athener V. 965: Erechtheus wird V. 817 genannt, und auch V. 13 deutet wahrscheinlich auf diesen.

V. 655. Als Herakles den Zug gegen die Amazonen unternahm, war Theseus sein Begleiter, und ihm ward die gefangene Königin Hippolyte gegeben, die er mit sich nach Attika führte und einen Sohn, Hippolytos, mit ihr zeugte. Um wegen ihrer Niederlage und der Entführung der Königin Rache zu nehmen, unternahmen nachher die Amazonen einen Kriegszug gegen Attika, wurden aber auch hier besiegt.

V. 657. Der Feste neuen Bau, πόλιν νεόπτολιν, nennt Aeschylos den Areopag, weil hier die Amazonen ihr mit Wällen

und Thürmen befestigtes Lager der Feste des Theseus, der Akropolis, gegenüber aufschlugen.

V. 681. Athene hat sich begnügt, die Richter auf ihren Eid zu verweisen, wohl wissend, dass, wenn sie diesem gemäss nach ihrer eigenen Ueberzeugung (ἀπὸ γνώμης V. 644) die Stimmen geben, eine bestimmte Entscheidung von ihnen nicht werde erfolgen können, da sie selbst V. 448 erklärt hat, der Handel sei für Menschen zu schwer. Die Erinyen machen nun ihrerseits für die Verurtheilung des Orestes das Motiv der Furcht vor ihren Strafen geltend, wobei wir natürlich an daje ni denken müssen, was sie oben in ihrem Gesange v. 468 ff. gedroht haben. Apollon dagegen erinnert die Richter an das durch ihn geoffenbarte höhere Recht, und ermahnt sie, diese Offenbarung nicht ohne Frucht bleiben zu lassen: d. h. sie sollen sich über die Drohungen der Erinyen durch das Vertrauen auf den höchsten Gott beruhigen. — Die nächstfolgenden Wechselreden V. 685—688 sprechen auf der einen Seite die Ansicht von unbedingter Strafbarkeit, auf der andern, von Sühnbarkeit des Mordes aus: dann V. 689—692 wieder Drohungen der Erinyen mit ihrer Strafe, und dagegen Versicherung ihrer Ohnmacht den obern Göttern gegenüber: endlich, V. 693—700, Zorn über die Eingriffe der neuen Götter in die unantastbare Macht der ältern, und dagegen die menschenfreundliche Gesinnung jener, die sich der hülfebedürftigen Guten schützend anzunehmen bereit sind, und das Vertrauen, dass auch jetzt der Sieg auf dieser Seite sein werde. — Hiermit schliessen die Wechselreden: denn die letzten Worte der Erinyen, V. 701—3, enthalten keine Antwort auf Apollons Rede, sondern nur die Erklärung, dass sie, da sie sich von ihm verhöhnt sehen, nun noch verweilen um die Entscheidung des Rechtshandels abzuwarten. Auch hört mit diesen Worten die bisher beobachtete Stichomythie auf. Es scheint mir nun nicht zu bezweifeln, dass die Abstimmung der Richter jetzt, da die Erinyen diese Erklärung gehen, soeben beendigt sein müsse, sowie dass sie mit dem Anfange der Stichomythie begonnen habe. Wir haben uns also

wohl zu denken, dass immer während einer Rede der Erinyen und einer Entgegnung des Apollon einer der Richter zur Urne trete und seinen Stimmstein hineinwerfe, für den Orestes, wenn Apollon, wider ihn, wenn die Erinyen reden. Die Abstimmung in den Zwischenräumen zwischen den Reden vornehmen, und schon bevor die Erinyen zuerst gesprochen haben, beginnen zu lassen, scheint mir nicht zulässig: denn die Erinyen nehmen offenbar das Wort ganz unmittelbar nachdem Athene ihren Vortrag geschlossen hat, und auch zwischen ihren und Apollons Wechselreden traten sicherlich keine Pausen ein. Berechnen wir nun nach dieser Voraussetzung die Zahl der Abstimmenden, so finden wir, wenn jedesmal Einer stimmte, zehn, wenn je zwei oder drei, zwanzig oder dreissig, zwölf aber oder eilf kommen auf keine Weise heraus, und die Gründe, mit denen man die Zwölfzahl hat erweisen wollen, sind, insofern sie auf der Annahme einer Abstimmung in den Pausen zwischen den Reden von V. 680 an beruhen, durch das Obengesagte schon abgewiesen, insofern sie aber sich auf mythische Erzählungen von den zwölf Göttern, oder auf eine Zwölfzahl von Geronten im Agamemnon stützen, die in den Eumeniden als Areopagiten fungirt hätten, ermangeln sie aller Beweiskraft. Wie viele aber nun wirklich anzunehmen seien, will ich, da einmal nichts Gewisses darüber gewusst werden kann, — ausser dass die Zahl eine gerade gewesen sein müsse, — Scharfsinnigeren zu rathen oder, wenn es ihnen beliebt, zu erweisen überlassen, und meine Meinung einstweilen für mich behalten. Auch über die Form der Abstimmung, ob eine oder zwei Urnen gewesen seien, ob diese auf einem Tische — wie ich in der Parepigraphe angenommen — oder sonstwo gestanden habe, ob jeder Richter Einen oder mehrere Stimmsteine gehabt habe, begnüge ich mich auf Wieseler p. CXIX zu verweisen.

V. 693. In Pheres' Hause —. Dem Admetos, Sohn des Pheres, König von Pherä in Thessalien, war vom Schicksal bestimmt, im blühenden Mannesalter zu sterben. Apollon, der ihn liebte, wünschte dies Loos von ihm abzuwenden. Er wandte

sich an die Moiren, wusste das sonst fühllose Herz der unerbittlichen zu erwärmen, indem er sie überredete, vom Weine, — dem menschenfreundlichen, wie die Griechen ihn bisweilen so sinnvoll nennen, — zu trinken, und erlangte von ihnen, dass Admetos am Leben bliebe, wenn ein Anderer sein Leben für ihn hinzugeben sich entschlösse, wozu denn seine Gattin, Alkestis, sich bereit erklärte. Die Fabel — über deren Anlass und Entstehung zu reden hier nicht der Ort ist, — hat ihr Anstössiges, aber auch ihr Ansprechendes.

V. 716. Jetzt gilt's den Strang mir — d. h. ich muss, wenn ich nicht freigesprochen werde, meinem Leben durch den Strang ein Ende machen, weil ich die Qualen, die die Erinyen mir auferlegen, nicht länger zu ertragen vermögen werde.

V. 724. Meines Hauses Retterin. Orestes war der einzige Sohn Agamemnons, und mit ihm würde also zugleich das Haus untergegangen sein.

V. 730. Der dritte allvollendende Erretter ist Zeus. Ueber die öfters vorkommende Bezeichnung desselben als *τρίτος σωτήρ* s. Blomfield gloss. zu Agam. V. 237. Klausen zu d. Choeph. V. 233. — Man sieht übrigens auch hier, wie Zeus dem Aeschylos recht eigentlich der Gott der Götter ist, und die übrigen Alles, was sie thun, nur in seinem Auftrage oder mit seiner Zulassung thun.

V. 793. Der Sinn dieser Rede Atheme's ist: Zeus könnte das alte Recht, wonach die Thaten, welche dagegen verstossen, rücksichtslos und unbedingt gestraft werden sollen, auch wohl durch einen Machtspruch abschaffen, und die Erinyen, die es vertreten, mit Gewalt zur Unterwerfung nöthigen; aber es ist seiner Gottheit angemessener, sie in Güte und durch Ueberzeugung zu gewinnen. Denn die Erinyen sind ja wirklich in ihrem alten Rechte, und es ist ja keine ungebührliche Anmassung, kein Eingriff in ein ihnen nicht zukommendes Amt, dessen sie sich schuldig machten, sondern sie üben nur was ihres Berufes ist.

Von ihrem Standpunkte aus haben sie also vollkommen Recht: aber Zeus steht auf einem höheren Standpunkte, und will dass fortan auch die Erinyen sich eine vernünftige Beschränkung ihres bisherigen Rechtes von diesem höheren Standpunkte aus gefallen lassen. Deswegen braucht er nicht Gewalt gegen sie, sondern er veranstaltet, dass sie selbst sich mit jenem höheren Standpunkte befreunden und ihr Recht ihm unterordnen.

V. 799. Dass man bei Vermählungen den Erinyen Opfer um Eheglück und Kindersegen dargebracht habe, wird meines Wissens sonst nicht bezeugt, und ist also um so mehr zu beachten. Unten V. 916 lässt der Dichter sie Segenswünsche für das Eheglück der Mägdlein aussprechen, um welches sie andere Gottheiten bitten.

V. 852. Ueber die Umstimmung der Erinyen und die Gründe derselben ist das Erforderliche in der Einleitung gesagt, S. 40 ff.

V. 855. Keinem Hause soll es wohlergehn ohne die Erinyen, d. h. die olympischen Götter, in deren Namen hier Athene spricht, werden künftig Eines Sinnes mit den strafenden, aber nicht mehr rücksichtslos rachsüchtigen Erinyen über dem Leben der Menschen walten, so dass, wer das Recht, was fortan die Erinyen wahren, übertritt, auch der Huld und des Segens der Olympier nicht theilhaftig werden wird.

V. 859. Ich darf ja, nicht versprechen u. s. w. Das Komma soll verhindern, dass man die Negation mit ich darf verbinde. Athene will sagen: Dass ich dies verspreche, kann dir allein schon Bürgschaft sein, dass es auch in Erfüllung gehen werde. Denn es steht ja bei mir, was ich nicht erfüllen kann, auch gar nicht zu versprechen. — Die Stellung der Negation ist im Original dieselbe, wie in der Uebersetzung, aber da μή, nicht οὐ steht, ist die richtige Verbindung dort sogleich klar, obgleich Einige sie dennoch verkannt haben.

V. 863. Mit schönem Siege ist nicht der Sieg im Kriege über die Feinde gemeint, sondern Auszeichnung, Vorrang, Vor-

sug vor andern Ländern, wie νικᾶν häufig steht; oder auch Sieg über Noth und Uebel.

V. 880. Der Götter Hellas' Tempelhort wird Athen wohl in besonderer Beziehung auf die Perserkriege genannt. Denn die Perser zerstörten überall die Tempel der Griechischen Götter, — nur mit dem auf Delos sollen sie eine Ausnahme gemacht haben, — und die Athener, da sie die Perser besiegten, schirmten dadurch auch die Tempel. Vgl. Aesch. Pers. V. 795 ff. Herodot. VIII, 109. Brisson. de regn. Pers. II p. 167 ff.

V. 889. Athene redet hier von solchen, die, ohne sich eigener schwerer Verschuldungen bewusst zu sein, wegen elterlicher und vorelterlicher Sünden den Erinyen verfallen. Denn die Sünden der Väter werden, wie im Alten Testamente, so auch bei den Griechen, an den Kindern und Nachkommen heimgesucht; ja auch die Vorstellung von einer Erbsünde, dass von den titanisch gesinnten Menschen der Vorzeit her ein Hang zum Frevel und zur Auflehnung gegen die Götter mehr oder weniger in Allen sei, ist dem Griechischen Alterthume nicht fremd.

V. 906. Die Gaben aus dem Schooss der Erde, von der Götter Gunst beschert, heissen im Original hermäische, und es ist wohl sicher, dass darunter nicht die Feldfrüchte, sondern die Ausbeute der Bergwerke, namentlich das Silber der Lauriotischen, verstanden werden müsse. Diese wird mit Recht eine hermäische genannt, weil jeder glückliche Fund dem Hermes zugeschrieben wurde, und bei den Bergwerken auf einen glücklichen Fund ergiebiger Adern viel ankommt, wohl auch weil Hermes der κερδῷος, Gott des Gewinnes im Handel und Verkehr ist, wozu das Silber dient.

V. 910. Was sie Gutes verheisst —, nicht als ob die Erinyen selbst aus eigener Macht und unmittelbar solche Gaben, wie die hier besprochenen, gewähren könnten, als chthonische Gottheiten, sondern weil, wenn sie hold sind, dem auch die Götter, unter deren Verwaltung jene Gaben stehen, wohlwollen, (s. zu V. 855) und ihm auf das Fürwort der Erinyen gern

Gutes gewähren. Das sprechen auch die zunächst folgenden Verse deutlich genug aus: und weiterhin hören wir die Erinyen selbst sich fürbittend an andere Gottheiten wenden. Wohl aber können sie selbst unmittelbar Verderben und Unheil anrichten durch den giftigen Geifer, den sie auf das Land sprützen V. 753. 768. 794. und durch die Sinnverwirrung und Bethörung der Seelen V. 820. — Das ἐπικραίνει in unserem Verse wird keinen Kundigen irre machen.

V. 919. Die Göttinnen, die hier angerufen werden, den Mägdlein ein gattenbeglücktes und reichlich gesegnetes Leben zu verleihen, könnte man nach einer von Hermann früher einmal geäusserten, nachher aber zurückgenommenen Vermuthung, für die Horen nur dann halten, wenn man erstens sich überzeugen könnte, dass im Griechischen Ein und dasselbe Wort, μητρομασιγνήτη, die Mutterschwester und die Schwester von mütterlicher Seite bedeutet habe, und zweitens es schicklich fände, dass Schwestern, die beide Eltern gemeinschaftlich haben, doch gleich als ob sie Halbgeschwister wären, nur Schwestern von mütterlicher Seite genannt würden, zumal wenn der Vater kein geringerer als Zeus ist. Denn dieser erzeugte nach der Hesiodischen Theogonie V. 901 — 906 mit der Themis sowohl die Horen als die Moiren, obgleich nach einer andern Stelle derselben Theogonie V. 217 die Moiren vielmehr zu den ältesten Gottheiten gehören und Töchter der Nacht sind; worüber ich mich jetzt auf das zum Prometh. S. 108 Gesagte zu verweisen begnüge. — Töchter der Nacht sind nun dem Aeschylos auch die Erinyen, und in der Voraussetzung, dass auch die Moiren ihm Töchter derselben Mutter seien, hat man eine solche Aenderung der Lesart unserer Stelle vorgeschlagen, nach welcher hier die Moiren selbst als Schwestern von den Erinyen angerufen werden sollen. Das wäre ganz gut, und gerade die Anrede, Schwestern von der Mutter her, könnte man deswegen passend finden, weil die Nacht jene Kinder allein und ohne Gatten geboren hatte: wenn nur jene Bedeutung des Wortes μητρομασιγνήτη sich erweisen liesse. Bis das geschehen sein wird, erlaube ich mir eine

andere Erklärung vorzuschlagen, für die ich keiner andern Voraussetzung bedarf, als dass Aeschylos die Moiren weder, mit der einen Hesiodischen Stelle, für Töchter der Nacht, noch, mit der andern, für Töchter des Zeus und der Themis gehalten habe. Es gab eine alte Theogonie, nach welcher Okeanos als ältester Gott an der Spitze der Dinge stand, und die sämmtlichen Entwickelungen der Welt und der weltregierenden Mächte aus ihm hervorgingen. Die hierauf bezüglichen Homerischen Stellen Il. XIV, 201, und XXI, 196, sowie manche Andeutungen in Orphischen Gedichten sind bekannt: und ich habe in einer Abhandlung über die Hesiodischen Verzeichnisse der Okeaniden und Nereiden im Proöm. zu dem Verzeichn. der Vorles. der hies. Univers. für den Winter 1843—44 zu zeigen versucht, wie auch in diesen sich Manches finde, was ursprünglich jenem theogonischen Systeme angehöre, und in der Hesiodischen Theogonie keine recht schickliche Stelle habe. In jenem System nun waren sicherlich die Moiren Töchter des Okeanos, ebenso wie Tyche, die nach Pindar selbst eine der Moiren war (Pausan. VII, 26 3.), und auch in dem Hesiodischen Okeanidenverzeichnisse aufgeführt wird, und wie die jenen so nahe stehende Nemesis, nach der von Pausanias I, 33, 3. VII, 5, 1 bezeugten Attischen Vorstellung. Vrgl. Tzetz. zu Lycophr. v. 88 p. 175. Sprösslinge des alten Meeres, ἀμνάμους δηναιᾶς Ἁλός, nennt die Moiren auch Lykophron, V. 144, d. h., wie der Scholiast erklärt, ἐγγόνους τοῦ Ὠκεανοῦ, oder wie Tzetzes, τῆς Τηθύος. So waren also die Moiren Schwestern der Eurynome, die unter den Okeaniden ebenfalls in der Hesiodischen Theogonie genannt wird, in jenem älteren Systeme aber eine höchst bedeutende Stellung einnahm, als Gemalin des Ophion, der vor dem Kronos die Weltherrschaft hatte, wie denn auch die gewöhnliche Mythologie, die des Ophion nicht gedenkt, doch die Eurynome als eine der Gemalinnen des höchsten Gottes, des Zeus, aufführt. Töchter der Euronyme aber sind die Charitinnen, die ursprünglich sicherlich etwas mehr als untergeordnete Gefährtinnen der Aphrodite waren. Die Athener verehrten als

Charitinnen die Auxo und Hegemone, und gesellten ihnen die Hora Thallo zu, (Pausan. IX, 35, 1. Stobae. serm. XLI n. 141. J. Pollux VIII, 106.) und wie häufig sonst Charitinnen und Horen verbunden werden, ist bekannt. Bei den Arkadiern aber wurde ihnen zugleich mit den Eumeniden geopfert, Paus. VIII, 34, 2. Dass sie, die holden Spenderinnen guter und anmuthiger Gaben, jetzt von den Eumeniden namentlich um Liebesglück und erwünschten Ehestand für die holden Mägdlein gebeten werden, wird man ganz in der Ordnung finden*): und auch dass Aeschylos die Moiren für Töchter des Okeanos, Schwestern der Eurynome, der Mutter der Charitinnen, genommen habe, ist nichts weniger als unglaublich, wenn man in Betracht zieht, dass auch Nemesis, die in der Hesiodischen Theogonie ebenso wie die Moiren eine Tochter der Nacht ist, den Attikern für eine Tochter des Okeanos galt, und der Attische Dichter, wenn er auch sonst im Ganzen sich jener Theogonie anschloss, doch gerade in Beziehung auf diese Schicksalsgottheiten der andern Ansicht zu folgen veranlasst werden musste.

V. 924. Ich habe die *ἐνδίκους ὁμιλίας* auf den Umgang und das Zusammenleben der Menschen unter sich, namentlich der Ehegatten und Hausgenossen, bezogen, und den Dativ als Dat. commodi genommen. Das schien dem Zusammenhange angemessener, als, mit Andern, an den Verkehr der Göttinnen mit den Menschen zu denken.

V. 928. Die dem Zeus untergeordneten Gottheiten unterstützen sich gegenseitig in ihrem Wirken und verpflichten einander dadurch zur Dankbarkeit, wie hier Athene der Peitho, der Göttin der Ueberredung, ihren Dank ausspricht. Peitho ist in der Hesiodischen Theogonie eine Tochter des Okeanos, was

*) Wie häufig auch sonst die Charitinnen als Ehegottheiten vorkommen, ist bekannt. Vgl. Böttiger, Ideen zur Kunstmyth. II S. 257, wo sie freilich nur als Gottheiten untergeordneten Ranges, Nymphen und Dienerinnen der Here aufgefasst werden, was sie ursprünglich gewiss nicht waren.

ebenfalls auf jenes oben zu V. 919 besprochene System hindeutet. Andere geben andere Abstammungen an.

V. 930. Zeus, der Berathungen Hort, Z. ἀγοραῖος. Denn wie Zeus als Höchster über Allem waltet, so auch über den Berathungen und Beredungen der Menschen und der Götter.

V. 941. Den Weg heilbringenden Raths (γλώσσης ἀγαθῆς) nennt Athene die eben ausgesprochenen guten Wünsche der Eumeniden, weil ja wirklich in diesen zugleich der Rath liegt, sich des Friedens und der Eintracht zu befleissigen *); ein Rath, der von Verständigen (φρονοῦσι) nicht verkannt werden kann. Dies Wort ist also für den Dativ des Particips zu nehmen, nicht für die dritte Pers. Plur., wie Andere gethan, und deswegen das folgende εὑρίσκει in den Infin. εὑρίσκειν verwandelt gewollt haben. Ueber ἆρα, was ich übersetzen musste, als ob ἆρ' οὐ stände, vgl. Heindorf. zu Plat. Kratyl. §. 12. Reisig. zu Soph. Oed. p. CXCIII.

Vgl. 952. Dem Zeus nahe wohnend heissen die Athener wohl deswegen, weil Zeus ihre Stadt liebt und selbst öfters gerne in ihr weilt. Dass er sie gleich der Burg der Götter achte, ist auch V. 878 gesagt.

V. 957. Um das Zuvor richtig zu verstehn, muss man sich erinnern, dass die Griechen namentlich demjenigen Heil zazurufen pflegten, von dem sie Abschied nahmen. Athene sagt also: Zuvor, eh ich Abschied von euch nehme, muss ich euch eure Wohnung anweisen.

V. 959. Die Geleitenden hier können schwerlich die V. 964 angeredeten Areopagiten sein: denn wie kämen diese auf Einmal zu Fackeln? Es müssen dieselben sein, die V. 978 genannt werden, die Dienerinnen, die des Bildes der Göttin zu warten haben, und mit welchen sie unter Fackelglanz die Eumeniden in ihre Wohnung führen zu wollen erklärt. Folglich müssen diese Dienerinnen jetzt

*) Auch der Ausdruck ὁδός kann als eine Anweisung bezeichnend gefasst werden. S. Göttling. praef. ad Hesiod. p. XXIII der zweiten Ausg.

schon mit Fackeln in der Nähe stehn, wie ich es in der Parepigraphe angegeben habe. — Die weiter unten bei V. 985 angegebene Einrichtung des Zuges scheint mir die einzige mit den in der Tragödie selbst vorliegenden Andeutungen übereinstimmende zu sein, obwohl sie von der Vorstellung eines grossen Kritikers wesentlich abweicht. Ich überlasse die vergleichende Prüfung unbefangenen Beurtheilern.

V. 982. Ueber die Gründe, weswegen ich hier einige im Original nicht vorhandene Verse zugesetzt habe, s. d. krit. Anm.

V. 977. Greise Töchter der Nacht. Den Ausdruck des Originals, *παῖδες ἄπαιδες*, habe ich nach Herrmann's Erklärung übersetzt.

V. 997. Zeus und die Moira werden verbunden nach der zum Prometheus S. 109 besprochenen Ansicht über das Verhältniss beider. — Den Ausdruck des Originals, *συγκατίβα*, scheinen weder die Herausgeber noch die Uebersetzer recht verstanden zu haben, soviel sich aus den mancherlei Uebertragungen, die sie gegeben haben, schliessen lässt. Richtig erklärt der Scholiast zu den Choephoren V. 715 *συγκαταβῆναι* durch *συνέρασθαι, συναγωνίσασθαι*. Es heisst dort: *νῦν γὰρ ἀκμάζει Πειθὼ δολίαν ξυγκαταβῆναι χθονιὸν θ' Ἑρμῆν*: Jetzt ist es Zeit, dass die schlaue Peitho und der chthonische Hermes Beistand leisten. Eigentlich ist es, cum aliquo descendere ad certamen, nämlich als Gehülfe: wie *καταβαίνειν*, ad certamen descendere, nicht selten ist. Vgl. Soph. Trach. V. 503.

Kritische Anmerkungen.

V. 21. Dass die Delphische Athene, von der hier die Rede ist, προναία, nicht, wie Einige wollen, πρόνοια geheissen habe, konnte schon nach den früher vorliegenden Zeugnissen kaum mit Fug in Zweifel gezogen werden, und ist jetzt durch zwei von Curtius bekannt gemachte Delphische Inschriften, Anecd. Delph. no. 43 und 45, unwidersprechlich bestätigt. Also ist die handschriftliche Lesart unsers Verses nicht zu ändern: denn ob man nach jüngerer Orthographie προνάα, oder nach älterer προναία schreiben will, ist sehr gleichgültig.

V. 36. Das von Stephanus als Variante angeführte βάσιν ist gewiss richtig, da der Begriff von ἀκταίνω sich mit einem Objecte wie ὀτάσιν schwerlich verträgt.

V. 65. Die handschriftliche Lesart dieses Verses war nicht zu ändern, wohl aber die Interpunction der Ausgaben. Man hat die Worte φύλαξ ἐγγὺς παρεστώς, als Beschützer dir nahe stehend, mit einander verbunden, wo denn das folgende καὶ πρόσω δ' ἀποστατῶν einen Concessivsatz dazu abgeben müsste, was sich aber mit den Conjunctionen καὶ — δέ, die nur und auch bedeuten, also copulativ und fortsetzend sind, durchaus nicht verträgt. Vielmehr gehört zusammen διὰ τέλους σοι φύλαξ (ὤν) ἐχθροῖσι τοῖς σοῖς οὐ γενήσομαι πέπων, und die Worte ἐγγὺς παρεστὼς καὶ πρόσω δ' ἀποστατῶν sind ein in den Hauptsatz eingeschobenes Zwischenglied von conditionaler Bedeutung: wenn ich dir nahe stehe, und auch wenn ich weit entfernt bin.

V. 68. Das Participium πεσοῦσαι statt des Verbi finiti ist in einer solchen Hindeutung auf einen vorliegenden Gegenstand durchaus ohne Anstoss: ὕπνῳ aber wird schicklicher mit ἁλοῦσαι als mit jenem verbunden.

V. 76. Dass mit Hermann ἀν' αἰεί für ἄν αἰεὶ gelesen werden müsse, ist unzweifelhaft. Aber wer wird dem Aeschylos einen

Satz zutrauen wie diesen: Sie werden dich sowohl über das weite Festland treiben, wenn du (oder nachdem du) immerfort über die durchirrte Erde geschritten bist (oder sein wirst), als auch über das Meer? Die herkömmliche Interpunction lässt ihn aber wirklich so sprechen. Wie ich sie geändert habe, zeigt meine Uebersetzung, die sich hier dem Original ganz genau anschliesst.

V. 92. Hermanns Conjectur *ἐκνόμως* schien mir verwerflich, nicht allein, weil dies Adverb nach Müllers von H. nicht widerlegter Bemerkung wol nur das über das rechte, gebührende Maass hinausgehende bezeichnen könnte, sondern auch weil ich die Vulgata für keiner Aenderung bedürftig halte. Denn warum sollen wir nicht *ἐκ νόμων* vielmehr mit dem Folgenden als mit dem Vorhergehenden verbinden, und unter den *νόμοις* die Satzungen und Vorschriften verstehn, nach welchen die dem Zeus untergeordneten Götter die von diesem ihnen übertragenen Aemter, Hermes das des schützenden Geleiters, ausüben?

V. 103. *ὅρα δὲ πλήγας τάσδε καρδίᾳ σέθεν*, wie die meisten und besten Handschriften lesen, ist nicht anzutasten. Der Zweifel, ob von einem Sehen im Geiste auch wol *καρδίᾳ ὁρᾶν* gesagt werden könne, beruht wol nur auf irriger Meinung über die Vorstellungen der Alten von dem Sitze der verschiedenen Seelenkräfte. Freilich ward das Vorstellungsvermögen, das Vermögen geistiger Anschauung, von den Meisten nicht in das Herz sondern in den Kopf oder früher auch in die *φρένες* gesetzt, wogegen das Herz als Sitz der Empfindungen und Affecten galt. Aber Galenus, der doch wohl mehr alte Dichter gelesen hatte, als wir, bezeugt ausdrücklich, dass sich in nicht wenigen Stellen eine andere Ansicht finde. Seine Worte in der Schrift De Hippocr. et Plat. Dogm. lib. III. Tom. V. p. 301. Kühn. sind folgende: *ὥσπερ γὰρ τοῦ προτέρου γένους τῶν ἐπῶν, δι' ὧν ἐν τῇ καρδίᾳ δείκνυται τὰ τῆς ψυχῆς πάθη, παμπολλή τις ἀφθονία παρὰ τοῖς ποιηταῖς ἐστιν, οὕτως οὐδὲ θατέρου ὀλίγα, ἐν οἷς τὸ λογιζόμενον ἐν καρδίᾳ τις ὅσον ἐπὶ τοῖς ποιηταῖς ἐπιδεῖξαι δυνήσεται.* Namentlich, denk'

ich, waren dies solche Stellen, wo von einer Vorstellung des Geistes mit einer Erregung des Gemüthes verbunden die Rede war, wie wenn Odysseus voll Angst den ihm drohenden Untergang im Geiste voraussieht, *πολλὰ δέ οἱ κραδίῃ προτιόσσετ' ὄλεθρον*. Und ich meine, ohne eine Erregung des Gemüthes werden auch die Erinyen nicht die Wunde Klytämnestra's im Geiste sehen.

V. 104. 5. *εὕδουσα γὰρ φρὴν ὄμμασιν λαμπρύνεται,*
ἐν ἡμέρᾳ δὲ μοῖρ' ἀπρόσκοπος βροτῶν.

Es ist klar, dass *βροτῶν* im zweiten Verse falsch sei. Denn der Vers sagt damit Etwas von den Sterblichen aus, da doch die Erinyen, in Beziehung auf welche die ganze Sentenz gesprochen wird, zu den Unsterblichen gehören. Und wenn auch das Ausgesagte in der That von beiden Gattungen gilt, so durfte doch hier nicht die Eine allein genannt werden, zu der gerade die Erinyen nicht gehören. Dies ist so augenscheinlich, dass man sich nur wundern kann, wie dennoch Manche dem Aeschylos einen solchen Missgriff haben zutrauen mögen. Hermann hat *φρενῶν* geschrieben, wie auch der Scholiast gelesen zu haben scheint; und damit ist dieser Anstoss beseitigt. Aber man könnte nun auch an dem *ἐν ἡμέρᾳ* Anstoss nehmen. Wird nämlich dem, was die Seele im Schlafe thut, das, was sie am Tage thut, entgegengesetzt, so scheint jenes im Schlafe soviel sagen zu wollen als bei Nacht, weil nämlich in der Regel bei Nacht geschlafen, am Tage aber gewacht wird. Das passt nun aber nicht für den vorliegenden Fall. Denn jetzt ist es ohne Zweifel Tag; die Erinyen schlafen am Tage: wie kann also jetzt dem Schlafe das am Tage schicklich entgegengesetzt werden? Ich denke mir indessen, für den Schlafenden ist es auch am Tage Nacht, weil er das Tageslicht nicht sieht. Eben deswegen aber, weil er dies nicht sieht, geht seinem Geiste um so leichter ein inneres Licht auf, schaut das innere Auge klarer, als es im Lichte des äusseren Tages schauen würde. Erwacht er nun, und ist es also auch für ihn Tag, so entbehrt er dafür jenes inneren Gesichtes. Dies ist ohne Zweifel der Sinn, und ihn habe ich in der Uebersetzung so deut-

lich, als es anging, auszudrücken gesucht. *Μοῖρα*, die der Seele verliehene Gabe, konnte hier füglich durch Kraft ersetzt, und *φρενῶν* brauchte, da schon im vorigen Verse *φρήν* stand, nicht übersetzt zu werden, wobei sich der Gewinn ergab, statt eines hier im Deutschen das richtige Gedankenverhältniss weniger deutlich bezeichnenden Aber oder Doch eine andere entsprechendere Verbindung durch das Relativpronomen gebrauchen zu können. Uebrigens will ich nicht verhehlen, dass mir Aeschylos doch nicht ganz wohlgethan zu haben scheint, diesen Gedanken hier anzubringen. Denn für die Erinyen würde doch wohl der Schatten der Klytämnestra auch im Tageslichte und mit wachenden Augen eben so gut und so deutlich sichtbar gewesen sein, als im Traume.

V. 118. *φίλοις γὰρ εἰσιν, οὐκ ἐμοί, προσίκτορες.* So lese ich mit Hermann und Linwood, ohne jedoch in der Erklärung mit ihnen übereinzustimmen. Beide wollen nämlich, dass Klytämnestra unter den *φίλοις* ihre Angehörigen, also speciell den Sohn verstehe, und berufen sich auf andere Stellen, wo der Ausdruck ebenfalls schlechtweg von Anverwandten stehe, auch von solchen, die nichts weniger als befreundet sind. Betrachtet man indessen diese Stellen genauer, so wird man finden, dass immer auch eine Bezeichnung der Feindseligkeit dabei steht, und dass durch die Zusammenstellung jenes Ausdrucks mit dieser Bezeichnung eben der Contrast zwischen dem was sein sollte, und dem was ist, bemerklich gemacht werden soll. So ist's nicht bloss in den von Hermann hiefür angeführten Stellen, Eum. V. 335, *ὅταν Ἄρης τιθασὸς ὢν φίλον ἕλῃ*, und in den Sieben gegen Theben V. 954, *πρὸς φίλου ἔφθισο, καὶ φίλον ἔκτανες*, wozu noch Eum. V. 100 kommen konnte, *παθοῦσα δ' οὕτω δεινὰ πρὸς τῶν φιλτάτων*, und der hiezu in den erklärenden Anmerkungen angeführte Vers der Choephoren 232, *τοὺς φιλτάτους γὰρ οἶδα νῷν ὄντας πικρούς;* oder Eurip. Androm. 176, *δυὰ φόνου δ' οἱ φίλτατοι χωροῦσι.* sondern es ist ganz entschieden so auch in der für das Gegentheil zeugen sollenden Stelle Soph. Electr. V. 516, wo Klytämnestra ihre Tochter anredet:

ἀνεμίνη μὲν, ὡς ἔοικας, αὖ σὺ φέρει

οὐ γὰρ πάρεστ' Αἴγισθος, ὃς σ' ἐπεῖχ' ἀεὶ
μή τοι θυραίαν γ' οὖσαν αἰσχύνειν φίλους.

Denn eben dadurch, dass Elektra nicht gern im Hause bei den Ihrigen weilt, zeigt sie ja ihre Abneigung und thut ihnen Schimpf an vor den Leuten, denen der Grund, weswegen sie jene meidet, weder an sich verborgen ist, noch von ihr selbst verhehlt wird, wie denn auch Klytämnestra unmittelbar nach den obigen Worten die Beschuldigungen nennt, die Elektra draussen zu vielen Leuten gegen sie vorbringe. — Aber auch abgesehn von der Unangemessenheit des Ausdruckes an unserer Stelle, wo durchaus keine solche contrastirende Zusammenstellung stattfindet, liegt nach meinem Gefühle Nichts näher, als φίλοις in Beziehung auf προσίκτορες zu nehmen. Φίλοις εἰσὶ προσίκτορες, Befreundeten sind Helfer, heisst soviel als: Befreundeten hilft man. Die προσίκτορες sind Götter, die Befreundeten also sind solche Menschen, die den Göttern befreundet sind. Klytämnestra gehört nicht zu dieser Zahl: sie hat selbst geklagt, wie sie von den Erinyen sogar vernachlässigt werde, wie keine Gottheit um des an ihr verübten Mordes zürne. So ist also der Sinn des Verses, wie ihn meine Uebersetzung ausgedrückt hat, durchaus richtig und angemessen: gegen jene andere Erklärung aber dürfte sich, ausser dem Angeführten, auch noch ein grammatisches Bedenken erheben lassen, was indessen hier auseinanderzusetzen nicht nöthig und zu weitläuftig sein würde.

V. 156. Dass θρόνον falsch sei, zeigt die Vergleichung des strophischen Verses, und wenn Th. Dyer in Classical Museum III. p. 292 f. diesen metrischen Grund nicht gelten lassen will, so beweist das nur, dass er sich um die Metrik des Aeschylos noch nicht gehörig bekümmert habe. Wakefield verbesserte θρόμβον, was Heimann, Dindorf und Linwood gebilligt haben, mit Recht, wie ich glaube, obgleich ich in der Erklärung weder mit dem Urheber dieser Emendation noch mit Hermann übereinzustimmen vermag. Jener übersetzte die Stelle: videre est meram guttam cæde stillantem a capite ad pedes,

terribile piaculum sanguinis, violenter irruens occupare telluris umbilicum: wonach also Orestes ein um Fuss und Haupt bluttriefender Klumpen, eine mera gutta sanguinis, wie W. sagt, genannt sein würde, und hinterher noch nachträglich per appositionem ein *αἱμάτων βλοσυρὸν ἄγος*, welches daher eile, den Erdnabel zu besetzen: *ὀρόμενον* (für *αἰρούμενον*) *γᾶς ὀμφὴ ἔχειν*. Abgesehn von andern Gründen, die sich gegen solche Erklärung leicht Jedem aufdringen, bemerke ich nur, dass die Erinyen das gar nicht sagen konnten, was W. sie sagen lässt. Denn sie sehen ja doch den Orestes nicht auf den Erdnabel zueilen; vielmehr ist er schon wieder davon geflohen, und sie hätten also *παρῆν προσδρακεῖν*, nicht *πάρεστι*, sagen müssen. Was sie jetzt sehen können, ist nur der blutbefleckte Erdnabel. — Hermann versteht „die Blutspur an Haupt und Fuss“ (denn so soll *φονολιβῆ θρόμβον περὶ πόδα περὶ κάρα* übersetzt werden) ebenfalls vom Orestes, lässt aber diese Worte von dem vorhergehenden *θεοὶ κρατοῦντες* abhängen, und erklärt, „die Götter bemächtigen sich der Blutspur an Haupt und Fuss,“ heisse soviel als: „sie maassen sich das Gericht über den an Haupt und Fuss mit Blut bespritzten Mörder an.“ Da Hermann jene Erklärung aufgestellt hat, so darf man sie wohl nicht schlecht nennen, und wenn man einmal annimmt, dass die Worte so, wie H. gethan, construirt werden müssen, so möchte sich wenigstens keine bessere ersinnen lassen. Nun beruht aber diese Annahme lediglich auf der von H. beliebten Vertheilung dieses Chorgesanges an verschiedene Personen; wer diese Vertheilung nicht für unzweifelhaft hält, — und ich gestehe, dass sie mir, trotz der Zuversicht, mit der sie behauptet wird, doch nichts weniger als gewiss zu sein scheint, — der wird schwerlich jener Construction und Erklärung Geschmack abzugewinnen vermögen, und wohl lieber in folgender Weise construiren wollen: *πάρεστι γᾶς ὀμφαλὸν προσδρακεῖν, φονολιβῆ θρόμβον περὶ πόδα περὶ κάρα, αἱμάτων βλοσυρὸν ἄγος, ἔχειν ἀρόμενον*, welche Construction im

Wesentlichen auch Linwood anerkannt hat. Stände da, φονολιβῆ θρόμβον γᾶς ὀμφαλὸς αἱμάτων βλοσυρὸν ἤρατο ἄγος ἔχειν, so würde Niemand die rechte Construction verfehlen können. Jetzt ist nur πάρεστι προσδραμεῖν hinzugetreten, und dadurch der Accusativ, γᾶς ὀμφαλόν, statt des Nominativ, und das Particip ἀρόμενον statt des verbi finiti nothwendig geworden, im Uebrigen aber das Verhältniss der einzelnen Glieder ganz dasselbe. Dass das befleckende Blutmal an Fuss und Haupt als Hauptbegriff vorangestellt ist, wird man der Sache ganz gemäss finden: dann folgt die Bezeichnung des mit diesem Blutmal befleckten Gegenstandes, des Erdnabels, und nach diesem wird dem den Satz abschliessenden Verbo noch einmal der Begriff der Befleckung, aber auf andere Weise ausgedrückt, αἱμάτων βλοσυρὸν ἄγος, hinzugefügt. — Warum übrigens mit Abresch ἀρόμενον, nicht αἱρούμενον oder ἀράμενον zu schreiben sei, bedarf keiner Auseinandersetzung. Ebensowenig braucht die Bedeutung von πούς für das Untere einer Sache erwiesen zu werden: κάρα für den obern Theil ist nicht auffallender, als κρᾶτα bei Soph. Oed. Col. V. 473: κρατῆρές εἰσιν — ὧν κρᾶτ' ἔρεψον.

V. 168. 9. Für ἐν κάρᾳ ist wohl ᾧ κάρᾳ zu lesen. Im folgenden Verse hatte die Handschrift, aus der die vorhandenen geflossen sind, wahrscheinlich nur μιάστορ' ἐκεῖ πάσεται, was denn, da der Vers gegen den strophischen um eine Sylbe zu kurz war, von einem Verbesserer, der nur die Sylbenzahl und nicht das Maass berücksichtigte, in μ. ἐκείνου π. verwandelt wurde. Es war aber vielmehr ἐκεῖ zu lassen, und vor diesem αὖτ' hinzuzusetzen.

V. 182. Da weder was χλοῦνις, noch was ἀκρωνία bedeute, gewiss ist, so ist auch eine sichere Erklärung und Verbesserung dieses Verses nicht wohl möglich. Ein Scholiast scheint χλοῦνις ἀκρωνία verbunden, und jenes als Adjectiv durch ἀκμαία oder auch σύνεκη, dieses aber, als Substantiv, durch ἀποκοπὴ oder ἐκτομὴ μορίων erklärt zu haben. *) Er muss also, freilich ganz gegen den

*) Wer die Worte des Scholiasten genauer betrachtet, wird keinen andern Sinn in ihnen finden können, und sich überzeugen, dass

Sprachgebrauch, angenommen haben, dass die Conjunction ἠδέ zwischen Adjectiv und Substantiv gestellt sei, für ἠδὲ χλοῦνις ἀκρωνία: und was mit dem vorhergehenden κακοῦνται zu machen sei, lässt er unerklärt. — Andere nehmen ἀκρωνία für σύστημα καὶ ἄθροισμα, mit Berufung auf Herodian: und auch bei Hesychius findet sich diese Erklärung des Wortes, so dass man sieht, es gab Stellen, wo man es so deuten zu müssen meinte. *) Ob mit Recht, und ob auch an unserer Stelle, ist freilich eine andere Frage. Denn weder lässt sich absehn, wie ἀκρωνία zu jener Bedeutung gekommen sein sollte, noch was hier damit zu machen sei. Neuere Erklärer haben ἀκρωνία für ἀκρωτηριασμός genommen; und dies ist ebensowohl der Abstammung des Wortes als dem Zusammenhange unserer Stelle angemessen, so dass ich kein Bedenken trage, es anzunehmen. — Χλοῦνις soll die Castration bedeuten, weil ein Verschnittener χλούνης heisse, und Wieseler hat sich viele Mühe gegeben, diese Wörter auf einen Stamm zurückzuführen, in welchem die Bedeutung des Schneidens liege. Mir scheint χλούνης und χλοῦνις nur auf den Stamm zurückgeführt werden zu können, zu dem χλόος, χλύη, χλοάζω gehören, Wörter, welche zunächst von frisch grünenden jungen Gewächsen, dann von dem Saftreichen, Ueppigen, zugleich aber auch Zarten gebraucht werden, (vgl. Heinrich. zu Hesiod. Scut. p. 149.) und ich glaube deswegen mit Müller, dass, wenn ein Verschnittener χλούνης hiess, dies nur auf die üppige Körperfülle, die solchen eigen zu sein pflegt, habe gehn können. Sollte nun χλοῦνις als Substantiv in Beziehung auf Verschnittene gesagt sein, so würde es doch wenigstens nicht die Castration selbst, sondern nur den Habitus

durch sie wenigstens Wieseler's Conjectur: ἀτακοπὴ χλοῦνις ἠδ' ἀκρωνία, durchaus nicht unterstützt wird.

*) Wahrscheinlich waren es Stellen, wo von einem cumulus, einem als Aeusserstes hinzukommenden, das Maass, die Menge voll machenden die Rede war. Darauf führt Etym. M. p. 53, 42: ἀκρώνα (ἀκρωνία) — τὸ ἐπίλεκτον ἄθροισμα, womit Lex. Seguer. p. 372 zu vergleichen.

der früher Verschnittenen bedeuten können. Aber es konnte ebenso gut von der frischen jugendlichen Blüte der Knaben gesagt werden, die durch die Verschneidung geschädigt und verdorben wird: und in diesem Sinne hat es Müller an unserer Stelle genommen. Ich weiss auch nichts Besseres, und habe mir erlaubt, einstweilen, bis eine sicherere Emendation gefunden sein wird, *καχοῦσαι*, wie der Med. liest, in *καχοῦσαι*, *χλοῦνις* aber in *χλοῦνιν* zu verwandeln, so dass zu verbinden ist, *σπέρματος ἀποφθοραὶ παίδων καχοῦσαι χλοῦνιν*. — Für *λευμόν* im folgenden Verse ist entweder *λευαμοί*, wie schon Casaubonus wollte, und was auch am Rande des Askew'schen Exempl. der Stanl. Ausg. angemerkt ist, oder mit Schütz, Müller und Linwood *λευσμός* zu lesen.

V. 204. Für *ἠρκέσω* oder *ἀρκέσω* l. *ἀρκέσει*, mit Bothe, Müller und Hermann.

V. 211. Für *γενέσθαι* — *τίνεσθαι*, mit Hermann.

V. 228 ff. Wie ich den Sinn dieser Stelle aufgefasst habe, zeigt die Uebersetzung. Hiernach bedarf es, wie ich glaube, keiner Umstellung noch sonstiger Aenderung; ja das vorgeschlagene, *ἀμβλὺς ἤδη προστετριμμένον μύσος*, scheint mir ebenso wenig durch den Scholiasten zu d. St. gestützt, als an sich wahrscheinlich zu sein. Der Scholiast giebt nämlich zu den Worten des Textes *προστετριμμένον τε πρὸς ἄλλοισιν οἵοις* die Erklärung: *ἄλλοις προστριψάμενον τὸ μύσος*, woraus nur zu ersehen, wie er das *προστετριμμένον πρὸς ἄλλ. οἵκ.* gedeutet, nicht aber, dass er *μύσος* für *τε πρὸς* gelesen habe. Jene Deutung ist übrigens gewiss falsch. Dass Orestes seine Befleckung an Andern gleichsam abgerieben, Andern mitgetheilt habe, das konnte der Dichter ihn nicht sagen lassen, da Orestes durch Apollon gereinigt war, und, wie er selbst V. 275 sagt, deswegen mit Vielen *ἀβλαβεῖ ξυνουσίᾳ* verkehrt hatte, womit es gradezu in Widerspruch stehen würde, wenn er hier das sagte, was der Scholiast meint. *Ἀμβλὺς* (*τὸ*) *μύσος* aber könnte meines Erachtens nur von Demjenigen gesagt werden, der noch eine Befleckung an sich trägt, obwohl eine solche, die schon vermindert und gleichsam abgestumpft ist: Orestes aber behaup-

tet, gar keine Befleckung mehr an sich zu tragen V. 424, und wird auch von der Athene V. 452 als *καθαρὸς* und *ἀβλαβὴς* anerkannt. Auch zweifle ich sehr, dass Orestes eine Befleckung, die er sich selbst durch seine eigne That verursacht, schicklich ein *προστετριμμένον μύσος* nennen könnte, da dieser Ausdruck vielmehr auf die durch Berührung von Andern mitgetheilte Befleckung zu gehen scheint. Ein Anderes wäre es mit *ποσβεβλημένον*, wie V. 570 *προσβολὰς μιασμάτων* steht. Was aber das *πρός* zu Ende des Verses betrifft, so darf ich mich deswegen begnügen auf Wieseler Conject. p. 53 zu verweisen. *) Endlich wenn das Asyndeton zwischen V. 230 und 231 wirklich so unerträglich ist, dass ihm nothwendig abgeholfen werden muss, so liesse sich das wohl auf eine weniger gewaltsame Weise bewerkstelligen. Man dürfte nur *Χέρσον δ' ὁμοῖα* — oder, mit Umstellung von V. 231 und 232, *σώζων δ' ἐφετμὰς* — lesen.

V. 239. Da die Erinyen hier von ihren eigenen Mühsalen reden, so kann *ἀνδροκμῆσι* nicht richtig sein. Denn dass sie ihre Mühen in Beziehung auf den Orestes, der von ihnen allerdings wohl müde gejagt war, so nennen sollten, wird in diesem Zusammenhange schwerlich Jemand glaublich finden. Ich lese *ἀρθροκμῆσι*: *ἀρδροκμῆσι* hat die Robortellische Ausgabe.

V. 250. *οὔθ' αὖτέ γ' οὖν ἀλκὰν ἔχων.* Wenn man annimmt, dass diese Worte von einer andern Person gesungen werden, als die vorhergehenden, so scheint keine Aenderung erforderlich. Die Worte enthalten eine Antwort auf die vorhergehende Aufforderung, und zwar eine solche, die das in dieser Ausgesagte anerkennt und bestätigt: Allerdings, er hat ja wieder Schutz erlangt. In Antworten dieser Art ist *γ' οὖν* wohl an seiner Stelle.

V. 252. *χρεῶν* für *χερῶν*, mit Scaliger, Hermann und Linwood.

---

*) Nur die eine der dort angeführten Stellen, Aesch. Ag. V. 1244, gehört nicht hieher, weil die von Klausen wiederhergestellte Lesart, *μέτα* für *μέγα*, entschieden falsch ist.

V. 256. *φερόμαν βοσκάν* für *βοσκὰν φερόμαν*, nach Wellauer mit Linwood.

V. 258. *ἀντίποιν' ὡς τίνῃς*, mit Schütz, Hermann, Linwood.

V. 276. Dass dieser Vers in diesem Zusammenhange ganz ungehörig sei, kann schwerlich geläugnet werden. Denn nicht die Wirkung der Zeit ist es, die den Orestes gereinigt hat, — wenn diese überhaupt solche Wirkung hätte haben können, — sondern die *καθαρμοὶ* des Apollon. Ebensowenig aber würde der Vers vor 270 schicklich sein, wie Hermann meinte. Er ist ganz zu tilgen, als eine am Rande angemerkte Stelle, die irrthümlich in den Text versetzt wurde.

V. 302. 3. Hermanns Verbesserung dieser Stelle durch Verwandelung des bei den Klassikern sonst nirgends vorkommenden *εὐθυδίκαι* *) in *εὐθυδίκαιοι*, was durch *ὀρθοδίκαιος* hinlänglich gerechtfertigt wird, und Einschiebung des Adverbii *καθαρῶς* vor *καθαράς*, wodurch wir der sonst unvermeidlichen Aenderung von *τοὺς προνέμοντας* in *τὸν προνέμοντ'* überhoben werden, schien mir so evident richtig, dass ich kein Bedenken getragen habe, sie anzunehmen. So zerfällt nun diese anapästische Partie in Strophe, Antistrophe und Epodos, und es ist wenigstens höchst wahrscheinlich, dass jedes dieser drei Stücke von einer andern Person, und dann ohne Zweifel von einer der drei Hauptpersonen des Erinyenchors vorgetragen sei, die als ausgezeichnet vor den übrigen zwölfen auch von Andern schon längst anerkannt sind. Vgl. Bamberger, de carminibus Aesch. a partibus chori cantatis (Marburg 1832) p. 66.

V. 339. *ὑφ' αἵματος νέου* lässt sich schwerlich auf eine befriedigende Weise erklären. Ich lese deswegen *ἀφ' αἵματος νέου*. Das frischvergossene Blut ruft die rächenden Erinyen herauf, und

*) In der neuen Pariser Ausgabe des Stephanus finde ich *εὐθυδίκην* aus Eustath. opusc. 89, 94 angeführt. Es fragt sich, ob es nicht auch in *εὐθύδικον* zu ändern sei.

von dort aus jagen sie dem Mörder nach, bis auch der Starke ihnen erliegt.

V. 340. Diesem Verse, so wie er in den Handschriften gelesen wird, ist schwerlich ein angemessener Sinn abzugewinnen. Die von den Meisten angenommene Erklärung lässt die Erinyen sagen, dass sie sich bestreben, Jemanden oder Jedem die Sorge für die Bestrafung der Mörder abzunehmen: unter dem Jemand soll denn Zeus, unter Jedem die Götter überhaupt, namentlich die olympischen gemeint sein. Mich würde dieser Ausspruch im Munde der Erinyen sehr befremden, weil sie sich dann gleichsam als Dienerinnen und Stellvertreterinnen anderer Götter darstellen würden, denen jenes Geschäft eigentlich obläge, und denen sie es nur abnähmen. Es ist ihnen aber dies Geschäft, wie sie selbst erklären, gleich bei ihrem Entstehen schon von der Moira angewiesen; es ist uralt wie sie selbst uralt sind, und älter als die jetzt regierenden Götter, deren Stellvertreterinnen sie sich also schon deswegen nicht nennen können, und auch so weit entfernt sind, sich als solche zu betrachten, dass sie vielmehr ihr Amt als ein ihnen recht ausschliesslich eigenes zu behaupten und jeden Eingriff anderer Götter in dasselbe abzuwehren trachten. Auch würde ἀφελεῖν in jenem Sinne nicht mit dem Accusativ sondern mit dem Dativ construirt werden müssen. Die Grammatiker lehren darüber freilich noch Nichts; aber es ist gewiss, dass ἀφελεῖν mit dem Accusativ der Person nur in der Bedeutung des Beraubens und Entziehens, die freilich die häufigste ist, construirt wird, wenn aber vom Abnehmen einer Last, Beschwerde u. dgl. die Rede ist, den Dativ fordert. Ferner das Participium σπευδόμεναι für das verbum finitum dürfte sich in einem Contexte wie der gegenwärtige durch Nichts rechtfertigen lassen, wenn auch die mediale Form dieses Verbi für die active nicht beispiellos ist: σπεύδομεν αὖδε aber, wie Einige zu lesen vorgeschlagen haben, würde bedeuten: Hier sind wir und bestreben uns —. Die Conjectur, nach welcher ich übersetzt habe, stellt zunächst für τάνδε aus dem Medic. und der

Bah. Auch τῶνδε her, und ändert im Uebrigen nur drei Buchstaben, ς für ι, π für φ, χ für λ, Σπευδομένας, für σπερδόμεγθα, auf τῶνδε μερίμνας bezogen, wird Keinem zu kühn scheinen; wie leicht λ und χ verwechselt werden konnten und verwechselt worden sind, bedarf keiner Auseinandersetzung: war aber einmal ἀπελαιν für ἀπεχειν verschrieben, so lag es sehr nahe, daraus ἀφελεῖν zu machen, was wir jetzt in den Handschriften lesen. Der Infinit. c. Accus., σπευδομένας, ἀπέχειν τινὰ τῶνδε μερίμνας, ist, wie öfters, Ausdruck des Wunsches und Begehrens.

Auch der folgende Vers, θεῶν δ' ἀτέλειαν ἐμοῖσι λιταῖς ἐκπραίνειν, ist mir durchaus unverständlich. Hermann, der im vorhergehenden Verse σπευδομένα liest, und dies Particip mit dem κατα-φέρω V. 348 verbunden denkt, so jedoch, dass wegen der Parenthese, Ζεὺς — ἀπῳκίσατο, die Rede anakoluthisch geworden und γὰρ οὖν V. 346 eingeschoben sei, übersetzt: dadurch dass wir und nicht ihr angerufen werdet, befreien wir euch (die Götter) von dem Strafamte, und meint es verstehe sich von selbst, dass der Sinn sei, die Erinyen befreiten durch Erfüllung der an sie gerichteten Bitten die Götter von diesem Geschäfte. Abgesehn von der Unglaublichkeit dieser Ausdrucksweise, dass meine Bitten, für die an mich gerichteten Bitten gesagt, und dabei denn doch nicht sowohl an die Bitten, als an die Erfüllung dieser Bitten gedacht sein sollte, so erhellt schon aus dem zum vorigen Verse gesagten, warum von einem σπένδεσθαι, einem Vertrage der Erinyen mit den Göttern, wodurch sie diesen die Befreiung von einer eigentlich ihnen obliegenden Verrichtung gewährten, nicht die Rede sein könne, zu geschweigen, dass dann auch wohl σπεισαμένα, nicht σπενδομένη, hätte gesagt werden müssen, da doch die Erinyen wohl nicht erst jetzt diesen Vertrag schliessen. Dazu kommt endlich noch, dass jene vermeintliche Verbindung des Particips mit κατα-φέρω eine Aufeinanderfolge der Verse voraussetzt, die bloss von Heath herrührt, von den Handschriften aber nicht anerkannt wird,

in denen vielmehr das *καταφέρω* eine ganz andere Stelle hat, wovon sogleich die Rede sein wird. — Mit *ἐμαῖσι λιταῖς* ist also nun einmal Nichts anzufangen, und bis etwas Besseres gefunden sein wird, möchte es das Rathsamste sein, sich mit H. Vossens Conjectur *ἐμαῖς μελίταις* zu begnügen. Für *θεῶν δ' ἀτέλεσαν* hat Nitzsch im Prooem. zu den Kieler Sommervorl. 1840 vorgeschlagen, *θεῶν δὲ τελείαν* zu lesen, und sagt darüber: *τελείαν* (scil. *μοῖραν* s. *βουλὴν* s. *ψῆφον*) *ἐπικραίνειν* nihil differt a *τέλος ἐπικραίνειν*, Suppl. 86. 616. 712. Soph. Ant. 628. Er hat aber nicht bedacht, dass in *τελείαν* die letzte Sylbe lang sein würde, während der Vers hier eine kurze Sylbe verlangt. Gäbe es ein Substantiv *τέλεια*, und nähme man dies in der Bedeutung von *αὐτοτέλεια*, so würde sich *θεῶν τέλεια* erklären lassen als die von den Göttern den Erinyen zugesicherte Selbstständigkeit und Unabhängigkeit in der Ausübung ihres vom Schicksal ihnen angewiesenen Geschäftes (s. V. 371. 2.), von welcher sie nun verlangen, dass man ihnen dieselbe auch wirklich gewähren solle. Diesen Sinn habe ich in der Uebersetzung auszudrücken gesucht. Jede Belehrung übrigens, wie der Vers zu emendiren und zu erklären sei, vorausgesetzt dass sie wirklich Belehrung und nicht bloss Behauptung ist, werde ich mit grossem Danke annehmen. — Wegen des folgenden Verses bemerke ich nur, dass er sich auf die Andeutung Apollon's bezieht, Athene solle zwischen dem von ihm und dem von den Erinyen behaupteten Rechte entscheiden. Zur *ἀνάκρισις* mit Jemand gehn, heisst soviel, als vor Gericht gehn, zur Ermittelung streitiger Rechte und Ansprüche.

V. 346 — 349. Statt der von mir übersetzten Verse liest man an dieser Stelle in allen neueren Ausgaben diejenigen, welche bei mir auf jene folgen, 350 — 354. Ich bin nämlich zu der handschriftlichen Ordnung zurückgekehrt, welche man nach Heath's Vorgange aus metrischen Gründen verlassen zu müssen geglaubt hat. Um den Zusammenhang der Gedanken, der bei

der handschriftlichen Aufeinanderfolge der Verse vollkommen gut und angemessen, bei der Umstellung aber zerrissen ist, scheint man sich weniger bekümmert zu haben. Oder wäre dies wirklich ein richtiger Zusammenhang: Die Götter mögen mich in meinem Berufe unangefochten lassen: denn Zeus hat ja auch uns von der Gemeinschaft mit sich und den Göttern ausgeschlossen: denn heftig einherspringend setz' ich die Kraft meines Fusses nieder u. s. w.? Was aber die metrischen Gründe betrifft, so ist allerdings die Abtheilung dieser Partie nach Strophen und Antistrophen in den älteren Ausgaben (von denen ich jedoch nur die Stanley's und Wakefield's zur Hand habe) entschieden falsch; aber die neuere Abtheilung bedarf, um die erforderliche Uebereinstimmung der Verse hervorzubringen, eine solche Menge der gewaltsamsten und unwahrscheinlichsten Aenderungen, dass schon dieser Umstand allein den Versuch rechtfertigen muss, eine andere Abtheilung mit weniger gewaltsamen Mitteln zu bewerkstelligen. So, um nur die Aenderungen des berühmtesten Kritikers und Metrikers anzuführen, sollen wir V. 332 für *παλλεύκων δὲ πέπλων ἄμοιρος ἄκληρος ἐτύχθην* lesen, *παλλεύκων πέπλων δ' ἁγίφωτος ἄμοιρος ἄκληρος ἐτύχθην.* V. 338 für *κρατερὸν ὄνθ' ὁμοίως — κρατερὸν ὄντα περ ὅμως.* V. 339 für *μαυροῦμεν ὑφ' (od. ἀφ') αἵματος νέου — μαυροῦμεν νέον αἷμα*, was soviel bedeuten soll, als, wir überwältigen auch jugendliche Verbrecher, wie man im Deutschen wohl junges Blut für junge Leute sagt, während im Griechischen *νέον αἷμα* meines Wissens niemals in diesem Sinne vorkommt, unzählige Male aber frisch od. jüngst vergossenes Blut bedeutet. Ferner V. 343 sollen wir für *Ζεὺς γὰρ αἱματοσταγὲς* lesen *Ζεὺς γὰρ δεσματοσταγές*, V. 346 für *ἀλλομένα — ἁλομένα*, eine sonst nicht nachweisbare Form, V. 347 für *ἀνέκυθον — ἄγκυθον*, endlich V. 349 für *σφαλερὰ τανυδρόμοις — σφαλερὰ · γὰρ τανυδρόμοις.* — Betrachtet man die Verse in der Ordnung, wie die Handschriften sie geben, so entsprechen sich 329—331 und 340—342 ganz genau, die zunächst

folgenden aber, 332. 3 und 343. 4 *) können nur mittels der oben angeführten Aenderungen in Uebereinstimmung gebracht werden. Nun schliessen sich aber V. 332. 3 dem Sinne nach aufs Engste an die vorhergehenden an. Es ist deswegen anzunehmen, dass sie mit ihnen zu Einer Strophe verbunden, die entsprechenden nach V. 342 aber ausgefallen seien. In der Uebersetzung habe ich die Lücke dem Zusammenhange gemäss ausgefüllt. Den Versen 334—339 entsprechen unter allen folgenden keine, obgleich man wegen einiger allgemeiner Aehnlichkeit V. 345—350 für die antistrophischen zu jenen gehalten, und dann die erforderliche Uebereinstimmung durch gewaltsame Aenderungen zu erzwingen gesucht hat. Ich nehme deswegen jene Verse 334—339 als eine Mesodos zwischen Strophe und Gegenstrophe. Ebenso müssen dann aber auch V. 343—345, denen ebenfalls keine entsprechen, für eine Mesodos gehalten werden, und endlich aus gleichem Grunde V. 346—350, die in meiner Uebersetzung ihren alten Platz, wo sie in den Handschriften stehn, wieder bekommen haben, und 350—355 sind. Dass mehr als Eine Mesodos in den Chorgesängen vorkommen, ist nicht ohne Beispiel. Seidler de vers. dochm. p. 241. 243. 253. 255. 257. 258. 259 hat je zwei in den Phoenissen und in der Elektra des Euripides nachgewiesen: wenn Aeschylos hier drei anbrachte, so hat wahrscheinlich jede der drei obersten Erinyen eine derselben zu singen gehabt. Die ganze Chorpartie aber ist nach dieser Annahme durchaus symmetrisch angeordnet, nach folgendem Schema:

Α. Α. Β. Μ. Β. Μ. Γ. Μ. Γ. Δ. Δ.

Aenderungen der Lesart um des Versmaasses willen sind bei dieser Anordnung nicht nöthig, nur dass V. 349 *σφαλερὰ καὶ τανυδρόμοις* und V. 350 *κῶλ' ἐς δύσφορον ἄταν* zu schreiben sein wird. Dass V. 365 *λάπᾳ* für *λάμπᾳ* zu lesen, und V. 372 ein Trochaeus, etwa *ἐστίν* nach *παλαιόν*, zuzusetzen ist, hat damit Nichts zu thun.

V. 383. Ich habe nach Wakefield *κώλοις* für *πώλοις* gele-

*) Ich gebe die Zahlen hier wie immer nach Wellauer an. In meiner Uebersetzung sind die zwei Verse zu Einem verbunden.

sen, mit Hermann, auf dessen gegen die Vulgata geltend gemachte Gründe, Opusc. VII, 2 p. 175, ich mich zu verweisen begnüge, da sie durch Wieselers Gegenbemerkungen keinesweges entkräftet sind.

V. 413. Dass die Vulgata, σέβουσαί γ' ἀξίαν τ' ἐπαξίων oder ἐπ' ἀξίων, falsch sei, ist unzweifelhaft und wohl ziemlich allgemein anerkannt. Die wahrscheinlichste Verbesserung dürfte sein σέβουσαι γ' ἀξίαν σ' ἐπαξίως, wonach ich übersetzt habe. Für würdiglich würde deutlicher gewesen sein, nach Verdienst: aber der Grund, weswegen ich jenes vorzog, ist klar.

V. 439. Der handschriftlichen Lesart, κρύψασα λουτρῶν ἐξεμαρτύρει φόνον, kommt freilich Hermann's Verbesserung, κρύψασ' ἃ λουτρῶν ἐ. φ. näher, als die, wonach ich übersetzt habe, κρύψασα λουτρὼν δ' ἐ. φ.; in dem Zusammenhange dieser Stelle aber scheint mir die letztere vorzüglicher. Wenn Orestes sagt: und Zeuge des durch das Gewand bewirkten Mordes war das Bad, so giebt er auf schickliche Weise, nachdem er das Mittel der Ermordung angegeben hat, nun auch den Ort derselben an; wenn er dagegen sagt: das Gewand bezeugte den Mord im Bade, so setzt er schon als bekannt voraus, dass der Mord im Bade verübt sei. Dies durfte er aber nicht voraussetzen, da er noch Nichts davon gesagt hat. Dass er anderswo, Cho. 1005, das Gewand als Zeugen des Mordes nennt, (μαρτυρεῖ δέ μοι φᾶρος τόδ', ὡς ἔβαψεν Αἴγισθος ξίφος,) nimmt man sehr mit Unrecht als einen Beweis an, dass er es auch hier habe thun müssen. An und für sich betrachtet, konnte sowohl das Gewand als das Bad Zeuge des Mordes heissen. Dort, wo Orestes eben das Gewand den Zuhörern vor Augen hält, war jenes schicklich: hier ist das andere schicklicher.

V. 451 ff. Die Lesart der Handschriften ist:

ἄλλως τε καὶ σὺ μὲν κατηρτυκὼς ὅμως
ἱκέτης προσῆλθες καθαρὸς ἀβλαβὴς δόμοις,
ὅμως δ' ἄμομφον ὄντα σ' αἱροῦμαι πόλει.

und einer der beiden neuesten Herausgeber dieser Tragödie, Scholefield, hat sich mit folgender Uebersetzung abgefunden:

Quum praesertim tu quidem, quamvis expiatione facta, nihilominus supplex adsis aedibus: tamen si reprehensionis immunis sis, quod ad urbem attinet, te eligo prae Furiis; non autem aliter. Er lässt also die Athene sagen, sie könne das Richteramt nicht übernehmen, weil Orestes, obgleich schon vollständig gereinigt, dennoch als Flehender zu ihrem Tempel gekommen sei. Gleichwohl aber nehme sie ihn auf, insofern er nämlich wirklich untadelich sei: sonst aber nicht. Aber so hat Aeschylos die Göttin nicht nur nicht reden lassen, sondern er konnte das auch vernünftiger Weise gar nicht. Zuvörderst hat Scholefield die hinter ἱκέτης stehenden Worte καθαρὸς ἀβλαβὴς übersehen: mit diesen hätte er übersetzen müssen, — quamvis expiatione facta, tamen supplex purus atque innoxius adsis: und dann würde ihm klar geworden sein, dass ein Gegensatz wie dieser: du kommst als ein reiner und unschädlicher Flehender, obgleich du gereinigt bist, ganz verkehrt sei. Noch verkehrter aber wäre der folgende Gegensatz: du kommst zwar als reiner und unschädlicher Flehender: gleichwohl nehme ich dich auf, — und nun hinterher die beschränkende Bedingung, falls du nämlich vorwurfsfrei bist. Dies Letztere mag, nach Scholefield's Meinung, soviel heissen sollen, als: wenn es sich erweist, dass dir wegen des Mordes deiner Mutter kein Vorwurf zu machen sei. Jedenfalls aber hätte Athene doch wohl sagen müssen, sie nehme den Orestes auf, weil er, nicht aber obgleich er als ein gereinigter Flehender zu ihr komme. Es ist also klar, dass ὅμως an keiner der beiden Stellen richtig sein könne, und dies haben denn auch alle andern Erklärer, soviel ich jetzt zur Hand habe, eingesehn. Wenn es nicht wahrscheinlich wäre, dass κατηρτυκὼς auch in der hier anzunehmenden Bedeutung, das Seinige vollständig erfüllt habend, ebenso wie in der andern, wo es den vollständig ausgewachsenen und gereiften bedeutet, absolute gebraucht sei, so könnte man sich für das erste ὅμως Wieseler's νόμους gefallen lassen; jetzt ziehe ich

aber vor, mit Pauw ἐμοῖς zu lesen. Für das zweite ὅμως kann entweder οὕτως oder ὁσίως gelesen werden. Dies letztere ist Müller's Conjectur, und dem Zusammenhange vollkommen angemessen, obgleich dieser im Einzelnen von Müller nicht richtig erkannt, auch V. 451 eine ganz unnöthige Aenderung Heath's καὶ für καί aufgenommen und δ' vor ἄμομφον V. 453 getilgt worden ist. Müller übersetzt nämlich:

Nun ganz besonders, da nach treu vollführtem Brauch
Du als ein reiner Schützling unbefleckend nahst,
Empfängt mit Fug dich ohne Vorwurf meine Stadt.

und man sieht wie er das καί, was er ohne Grund aufgenommen, wieder in seine beiden Bestandtheile zerlegt, καί mit dem Vorhergehenden, εἰ mit dem Folgenden verbunden, und die Construction so gedacht hat: ἄλλως τε καὶ ἄμομφον ὄντα ὁσίως σ' αἱρούμεθα πόλει, εἰ καταρχὰς προσῆλθες. Aber ἄλλως τε καί heisst nicht: nun ganz besonders, sondern es heisst: sowohl aus andern Gründen, als auch: und wenn hier wirklich καί zu lesen wäre, so würde das εἰ Nichts anders als weil bedeuten können, und also den Hauptgrund anführen, der ausser jenen andern nicht ausgesprochenen besonders entscheidend sei. Weil im Deutschen bei solcher Anführung des Hauptgrundes mit Uebergehung der übrigen gewöhnlich kürzer gesprochen wird, und man statt der dem Griechischen entsprechenden Form: ich thue dies sowohl aus andern Gründen, als auch weil — lieber gleich sagt: ich thue dies besonders darum weil —, so scheint dies nun M. zu jener falschen Auffassung, wonach ἄλλως τε καὶ nun (es müsste wenigstens und heissen) ganz besonders übersetzt ist, verleitet zu haben. Uebrigens ist es zwar gewöhnlich, dass der mit jener Formel eingeführte Hauptgrund durch eine causale Conjunction, wofür denn auch εἰ gelten kann, oder in Form eines Particips angeknüpft werde, aber es ist keineswegs unerlässlich: es kann auch ohne alle Conjunction durch ein verbum finitum ausgesprochen werden, wie z. B. Lys. de olea §. 6: πῶς ἂν δικαίως ὑπὲρ τῶν τῇ πόλει γεγενημένων συμ-

ψορῶν ἐγὼ νυνὶ δίκην διδοίην; ἄλλως τε καὶ τοῦτό τὸ χωρίον ἐν τῷ πολμέμῳ δημευθὲν ἄπρατον ἦν πλείω ἢ τρία ἔτη. Wie darf ich mit Recht wegen der Unfälle, die den Staat betroffen haben, jetzt zur Srafe gezogen werden? (d. h. ich darf offenbar nicht zur Strafe gezogen werden), sowohl aus andern (im Vorigen angedeuteten) Gründen, als auch (aus diesem): das Gut war im Kriege confiscirt, und blieb länger als drei Jahre unverkauft. Gewöhnlich erklärt man in solchen Stellen ἄλλως τε καὶ durch und überdies auch, und in der Regel giebt dies ebenfalls einen ganz passenden Sinn, sobald man dabei nur das causale Verhältniss nicht übersieht. Auch die angeführte Stelle des Lysias lässt sich füglich so übersetzen, und nicht weniger die vorliegende der Eumeniden. Athene, wenn sie sagt: Mir geziemt es nicht, Richterin über Mord zu sein: und überdies bist du auch als ein Flehender zu mir gekommen, will damit offenbar Nichts anders sagen, als dass zu dem allgemeinen Grunde, der sie abhalte, das Richteramt über Orestes zu übernehmen, noch jener besondere hinzukomme, dass er als Flehender auf ihren Schutz Anspruch habe. Die Verwandelung des καὶ in κεἰ ist also jedenfalls unnöthig, und die Construction, welche der Müllerschen Uebersetzung zum Grunde liegt, entschieden falsch. Der V. 453, ὁσίως δ' oder οὕτως δ', — schliesst sich vielmehr an den vorhergehenden an: du bist als ein reiner unschädlicher Flehender zu mir gekommen, und ich nehme dich als solchen in meine Stadt auf, wodurch ich keinen Tadel verdiene, sondern vielmehr thue was sich gebührt. Der Grund aber, weswegen auch dieser Umstand, ausser dem dass es der Göttin überhaupt nicht geziemt, Richterin über Mord zu sein, sie abhalte, das Richteramt über Orestes zu übernehmen, ist wohl nicht schwer zu entdecken. Dem Flehenden, sobald er einmal Aufnahme bei ihr gefunden hatte, fühlte sie sich zum Schutz und zur Theilnahme verpflichtet: sie konnte also nicht mehr ganz unparteiisch sein, wie es ihr als Richterin gebührte: sie musste

wünschen, den Orestes zu retten. Nun stehen auch die Gegensätze σὺ μέν V. 451 und αὗται δέ V. 454 richtig einander gegenüber, anstatt dass bei Müllers Construction man zu dem σὺ μέν ein δέ innerhalb derselben Periode, und ebenfalls, wie jenes, von dem εἰ (in κεἰ) abhängig, vermisst. Das Richtige ist aber dies, dass Athene, nachdem sie zuerst jenen Grund, weswegen sie nicht Richterin sein könne, angeführt, nämlich weil Orestes als Flehender sich in ihren Schutz begeben habe, nur noch einen andern dazu anführt, nämlich dass sie auch den Zorn der Erinyen fürchten müsse, wenn sie gegen diese entschiede, V. 455. 6. Also es hindert sie einerseits die Rücksicht auf den Orestes, weil dieser als Flehender auf ihren Schutz Anspruch hat, andererseits aber die Rücksicht auf die Erinyen, weil diese, wenn ihnen nicht der Sieg zugesprochen wird, mit ihrem Zorne drohen. Sie würde aus jener Rücksicht nicht gerne wider den Orestes, aus dieser Rücksicht aber ebensowenig gerne wider die Erinyen sprechen: deswegen lehnt sie es lieber ganz ab, das ohnehin ihr in Sachen solcher Beschaffenheit nicht anstehende Richteramt zu übernehmen.

Ich habe diesen Gedankenzusammenhang namentlich auch deswegen so ausführlich entwickelt, damit man um so leichter urtheilen möge, ob die dargelegte Erklärung unserer Stelle, die nur die leichte Aenderung des ὅμως δ' in οὕτως δ' oder ὁσίως δ' verlangt, oder die von Hermann vorgeschlagene Umstellung der Verse und sonstige Aenderung der Lesart wahrscheinlicher sei. Hermann nämlich will V. 453, jedoch mit Auslassung des δ', hinter V. 460 stellen:

ἐπεὶ δὲ πρᾶγμα δεῦρ' ἐπέσκηψεν τόδε,
ὅμως ἄμομφον ὄντα σ' αἱρεῦμαι πόλει,

und da nun hiermit die folgenden Verse sich nicht schicklich verbinden würden, so ändert er auch diese, und schreibt:

φόνων δικαστὰς ὁρκιῶ δ', αἱρουμένους
θεσμὸν, τὸν εἰς ἅπαντ' ἐγὼ θήσω χρόνον.

Es springt in die Augen, dass diese Aenderung etwas gewaltsamer

sei, als die meinige, und ebenso, dass sie unnöthig sei, sobald der oben angegebene Gedankenzusammenhang richtig befunden wird. Hermann meint freilich, dort (V. 453) könne Athene noch nicht sagen, dass sie den Orestes aufnehme, weil dann die folgende Berathschlagung und die Einsetzung des Gerichts ganz unnöthig sein würde. Aber wenn aufnehmen soviel heissen soll, als jedenfalls vor der Rache der Erinyen schützen, so konnte sie auch nachher V. 461 nicht sagen, dass sie ihn aufnehme: wenn es aber soviel heisst, als einstweilen Zuflucht gewähren, bis die Sache zwischen ihm und den Erinyen entschieden sein werde, ihn nicht ohne Weiteres diesen preisgeben, so konnte sie das dort ebenso gut sagen, als später.*) Ausserdem aber scheint mir bei H's Anordnung sowohl die Stellung des δέ, als der Ausdruck θεσμὸν αἰρεῖσθαι sehr bedenklich. Was jenes betrifft, so weiss ich wohl, dass man mir eine Anzahl von Stellen, wo das δέ ebenfalls an ungewöhnlicher Stelle erscheint, entgegenhalten wird: ich mache mich jedoch anheischig zu zeigen, dass es doch mit allen jenen Stellen eine etwas andere Bewandtniss habe, und dass die hier angenommene Stellung des δέ dadurch nicht als zulässig erwiesen werde. Was das zweite betrifft, so kann θεσμὸν αἰρεῖσθαι nur von Solchen gesagt werden, denen ein Gesetz vorgeschlagen und dabei die Annahme oder Verwerfung desselben frei gestellt ist. Ob man ein solches Verhältniss zwischen der Göttin und ihrem Volke angemessen finden dürfe, möchte sich doch wohl bezweifeln lassen. — Uebrigens bedarf allerdings die handschriftliche Lesart des V. 461 einer Aenderung, und bei der Beschaffenheit der Handschriften des Aeschylos ist ὁρκίους αἱρεσιμέτη für ἀρκίων αἱρουμένους keineswegs zu kühn. So haben Pearson, Casaubonus, Schütz,

*) Wellauer meinte, dass überhaupt αἱροῦμαι hier nicht das rechte Wort sei, sondern δέχομαι. Aber warum sollte nicht jenes gesagt werden werden können, zumal von solchem Schutzflehenden, der sich gleichsam als Client angeboten, und dankbar zu sein verheissen hat, wie es Orestes V. 279. 289 thut?

Schwenck, Bothe geändert, so hat Hermann selbst früher geschrieben, dessen δεύτεραι φροντίδες diesmal nicht σοφώτεραι zu sein scheinen. Und wenn man doch diese Aenderung zu kühn findet, so ist jedenfalls rathsamer, mit Dindorf und Linwood eine Lücke anzunehmen, als Hermann's jetzige Conjectur zu billigen. Noch bemerke ich, dass θεσμὸν τὸν εἰς ἅπαντα χρόνον d. h. θεσμὸν τὸν ἀΐδιον, wohl gesagt werden konnte von einer Satzung, die allerdings den Zuhörern vorher noch nicht erwähnt, ihnen also noch nicht bekannt war, doch aber der Redenden schon als gerade diese bestimmte vorschwebte. Uebersetzen darf man freilich ebensowenig: eine Satzung, (nämlich) die für die Ewigkeit — als: eine Satzung für die Ewigkeit, sondern als wenn da stände τὸν θεσμὸν τὸν εἰς ἅπαντα χρόνον oder τὸν ἀΐδιον, wie es die Prosa verlangte, wogegen die Sprache der Tragiker den ersten Artikel auslassen durfte.

V. 468. Νῦν καταστροφαὶ νέων θεσμίων lässt sich nicht anders erklären, als wenn man das erste der beiden Substantive in gleichsam absoluter Bedeutung für Umkehr der Dinge, des Bestehenden, den Genitiv νέων θεσμίων aber für den sogegenannten subjectiven nimmt, wie unten V. 480 τὰ τῶν πέλας κακά, die von Andern zugefügten Uebel (und ἐχθρῶν κακά, Soph. Ant. 10, wo Erfurdt zu vergl.,) πένθος θεῶν, Eur. Suppl. 1838, eine von den Göttern auferlegte Trauer, ἡ τῶν Ἡρακλεωτῶν δουλεία τῆς τῶν Μαρυανδυνῶν καταδουλώσεως, Plat. Legg. VI, 776 D. der durch die Unterjochung der Maryandynen entstadene Sklavenstand, und Aehnliches öfter. Hiernach habe ich denn auch übersetzt, obgleich mir für das in jener Weise gedeutete καταστροφαί kein Beispiel bekannt ist, und vielleicht Ahrens das Bessere getroffen hat, wenn er, Rhein. Mus. 1844 S. 296 νόμων θεσμίων zu lesen vorschlägt, so dass unter den rechtmässigen Satzungen, deren Umsturz die Erinyen beklagen, ihr altes geheiligtes Recht, ihr θεσμὸς μοιρόκραντος (V. 369) zu verstehen wäre.

V. 475. μεταῦθις für μετά τ' αὖθις, nach der Robort. Ausg.

und einer Pariser Handschrift. Dann muss natürlich auch der entsprechende Vers der Antistrophe geändert werden; ob aber so, wie Hermann will, dass μάταν gestrichen, οὐ βέβαια, von dem vorhergehenden und rhythmisch aufs Engste damit verbundenen ἄκεα τ' durch ein Kolon getrennt, und δέ in eine höchst befremdliche Stellung versetzt werde, ist mir noch sehr zweifelhaft, und es dürfte sich wohl ein anderes Mittel auffinden lassen, etwa ἄκεα δ' οὐ βέβαια τλάμων τφέ τις παρηγορεῖ.

V. 492 ff. habe ich mit Hermann gelesen:

ἔσθ' ὅπου τὰ δεινὸν εὖ,
καὶ φρενῶν ἐπίσκοπον
δεῖ μένειν καθήμενον.

für δειμαίνει oder δειμανεῖ. Εὖ für ἀγαθόν, sc. ἐστί. So kommt es öfter in nominaler Anwendung vor, wie es denn ja auch ursprünglich das Neutrum eines Adjectives ist.

V. 496. 7. Auch diese Verse sind entschieden verdorben, ebenso entschieden aber auch alle bisherigen Verbesserungsvorschläge verwerflich, und das Wahre noch von irgend einem glücklichen Funde oder von bessern Handschriften zu erwarten. Einstweilen theile ich mit, was mir in diesem Augenblicke beifällt:

τίς δὲ μηδὲν εὐσεβεῖ (f. ἐν φάει)
καρδίας ἄγα τρέων. (f. ἀνατρέφων.)

V. 500. ἄναρκτον οὖν βίον für ἄναρκτον βίον, mit Heath, Hermann u. A.

V. 520. ἑκὼν δ' ἀνάγκας ἄτερ für ἐκ τῶνδ' ἀν. ἄτ. nach Wieseler.

V. 523. 4. Ich habe übersetzt als stände da:

τὸν ἀντίτολμον δὲ φαμὶ παρβάταν
ἄνοντα πολλὰ παντόφυρτ' ἄτευ δίκης.

wofür die Handschr. u. alten Ausg. περαιβάδαν oder παραιβάταν haben, und im zweiten Verse τὰ πολλά. Wie leicht, wenn Aeschylos ἄνοντα schrieb, die beiden ersten Sylben ausfallen konnten, ist klar; das Verbum ἄνω aber, obgleich es sonst, im Activ, bei den Tragikern nicht gefunden wird, ist bei Aeschylos auch

in einem Fragmente der Niobe, no. 147, 2 Dind., durch Dobree's unzweifelhafte Emendation hergestellt: οὔτ' ἂν τὰ θνήτων ἀνὴρ ὑπερφέρων ἄνους, für νικῶν bei Stobaeus. — Hätte ich indessen Ahrens' geistreiche Conjectur, Rhein. Mus. 1844. S. 297, früher gekannt, so würde ich mich wohl dabei beruhigt haben. Dieser schreibt nämlich:

τὸν ἀντίτολμον δὲ φάμ', ὑπέρβια
δαίμονα πολλὰ κ. τ. λ.

V. 532. λαιαδνόν mit Hermann, für λίπαδνον. Vgl. Lobeck, pathol. gr. sem. procem., im Jubelprogramm der Univers. Königsberg. 1844. S. 11.

V. 538. Obgleich ich übersetzt habe: Und der ganz Himmel schmetternden Tyrrhenischen Drommete Mund, so halte ich doch ἦτ' οὐρανοῦ διάσαρος ἢ Τυρσηνικὴ — keineswegs für richtig, obgleich für besser, als das auch vorgeschlagene εἴτ' οὖν διάκτωρ, διάσαρος. —

V. 542. καὶ τοῦδ' für καὶ τῶνδ', mit Hermann. Unverkennbar findet ein Gegensatz zwischen den beiden Sätzen statt, μανθάνω δ' ἁμοὶ πόλιν τε πᾶσαν εἰς τὸν αἰανῆ χρόνον καὶ τοῦδ' ὅπως ἂν εὖ καταγνωσθῇ δίκη, und zwar etwa: ich meine die Stadt und καὶ τοῦδε, und ebenso εἰς τὸν αἰανῆ χρόνον und ὅπως εὖ κατανωσθῇ δίκῃ entgegen. Das gesammte Volk soll die Satzung der Göttin vernehmen, um die für alle Zukunft zu bewahren, die zunächst neben ihr Befindlichen aber namentlich, damit der gegenwärtige Rechtsstreit gerecht entschieden werde. Dies hängt nun aber nicht von den Parteien, sondern von den Richtern ab, und schon allein aus diesem Grunde würde es unstatthaft sein, hier καὶ τοῦδε an die Parteien zu denken, und die wunderliche Anakoluthie mit Hinzusetzung von τε zu erklären, als stecke darin καὶ τοῦδε, ὅπως ὧν τῶνδε εὖ κριναν δίκη, wo das τοῦδε doch auf eben dieselben wie das τῶνδε, also auf die Parteien gehen müsste.

V. 561. ἅπας τ' ἐπίσκοπος τοῦδε κύρσαντος δίκην, nach Hermann.

V. 602 ff. Wie ich diese schwierige und vielfach behandelte Stelle verstanden habe, ist in den erklärenden Anmerkungen

näher auseinandergesetzt. Ist meine Erklärung zulässig, so bedürfen wir weder der Annahme einer Lücke, mit Dindorf und Linwood, die übrigens wieder über den Ort, wo diese anzunehmen sei, verschiedener Meinung sind, noch der scharfsinnigen Conjectur von Ahrens, im Rhein. Mus. 1844 p. 296:

θροίτης ἐρῶντι λουτρὰ, κἀπὶ τέρμασι
φᾶρος παρεκτείνωσεν.

welche überdies schon wegen dieser Verbalform gerechtem Bedenken unterliegen würde, da sich *κατακτείνω*, was als Beleg dafür angeführt wird, nur in einer Dorischen Inschrift findet.

V. 628. Die Vulgata,

οὐκ ἔστι μήτηρ ἡ κεκλημένου τέκνου
τοιοῦδε,

könnte nur bedeuten: die Erzeugerin eines genannten Kindes ist nicht Mutter, was Unsinn wäre. Richtig schrieb Schütz: *ἡ κεκλημένη* —, was auch Handschriften bestätigt haben.

V. 635. Ich habe übersetzt, als stände im Originale, *οὐκ ἐν σκοτοῦσι* — für *οὐδ' ἐν σ.*, nicht weil ich jenes für das wahre hielte, sondern weil es mir unnöthig schien, die Lücke, die vor dem *οὐδ'* nothwendig angenommen werden muss, auch dort bemerklich zu machen.

V. 651. ff. Ueber die Aufeinanderfolge und den Zusammenhang der Gedanken in dieser Rede der Athene ist das Erforderliche in den erklärenden Anmerkungen gesagt, und die vorgeschlagene Umstellung der drei Verse 674—676 vor V. 653 abgelehnt. Jetzt mag nur noch zweierlei bemerkt werden. Erstens, die Anakoluthie der Rede, da der Accusativ *πάγον δ' Ἄρειον τόνδε* V. 655 des regierenden Verbi entbehrt, die aber wie ihre Veranlassung so auch ihre Entschuldigung in dem längeren Zwischensatze hat, nach welchem V. 669 mit den Worten *ἐν δὲ τῷ σέβας* der oben begonnene Satz in veränderter Form zu Ende geführt wird, anstatt dass es, mit Festhaltung der einmal begonnenen, etwa hätte heissen können: *τόνδ' αὖτ' ἀπὸ νέμου* (scil. *τὸ βουλευτήριον*) *φόβῳ πολίτας σύνεδρα τοῦ μὴ ὕβριν σχεῖν*: diese Anakoluthie

in der Uebersetzung nachzubilden schien ebenso unthunlich als unnöthig. — Zweitens habe ich an πάγον δ' Ἄρειον durchaus keinen Anstoss genommen, obgleich es nach einem angeblichen logischen Gesetze fehlerhaft sein soll zu sagen: dieser Areshügel, welcher aus dem und dem Grunde der Areshügel heisst; logisch richtig aber: dieser Hügel, welcher der Areshügel heisst. Ich fürchte sehr, dass bei der Promulgation dieses Gesetzes eine kleine Verwechselung verschiedenartiger Fälle stattgefunden habe. Wenn eine Sache noch keinen Namen hat, sondern diesen eben jetzt erst bekommen soll, dann würde es allerdings verkehrt sein, sie schon gleich von vornherein mit diesem Namen zu benennen, und hinterher erst ihn ihr beizulegen, z. B.: dieser Areshügel soll fortan der Areshügel heissen. Hat aber die Sache bereits einen allgemein bekannten Namen, und soll nur erklärt werden, weswegen sie ihn habe, so ist es ganz natürlich, sie gleich anfangs mit jenem Namen zu bezeichnen, und dann die Erklärung desselben folgen zu lassen, und wenn gegen den Satz: dieser Areshügel, welcher aus dem und dem Grunde der Areshügel heisst, etwas einzuwenden ist, so ist es allenfalls die lästige Wiederholung des Namens, die durch eine andere Wendung, z. B. welcher aus dem und dem Grunde diesen Namen führt, oder so genannt wird, vermieden werden konnte, also ein lediglich stilistischer, aber kein logischer Einwand. In unserer Stelle ist nun aber der Name des Areshügels nicht ein erst jetzt zu ertheilender, sondern der Hügel heisst längst so, und ist den Zuhörern, an welche die Rede gerichtet ist, unter diesem Namen wohlbekannt: deswegen durfte ihn Athene unbedenklich sogleich bei diesem Namen nennen. Nachher findet sie es zweckmässig, auch die Veranlassung, weswegen er diesen bekannten Namen habe, anzugeben, und dass sie nun am Schluss dieser Angabe den Namen selbst noch einmal anbringt, ist um so weniger anstössig, weil diese Wiederholung von der ersten Nennung des Namens durch einen hinlänglich weiten Zwischenraum

getrennt ist, um nicht lästig zu sein. Also dürfte auch nicht einmal ein poetischer oder rhetorischer Grund, wie Müller meinte, vorhanden sein, hier Anstoss zu nehmen.

V. 686. μαντεῖα δ' οὐκ ἔθ' ἁγνὰ μαντεύσει νέμων, für μένων, mit Hermann.

V. 721. βαλοῦσά τ' οἶκον ψῆφος ὤρθωσεν μία. Ich nehme mit Hermann an, dass als Object zu βαλοῦσα aus dem vorhergehenden Verse γνώμην zu denken sei. Allerdings sind ψῆφος und γνώμη oft vollkommen synonym, aber im eigentlichen Sinne ist doch der Stimmstein gleichsam nur der Träger der Sentenz: er führt sie, spricht sie aus, durch ihn wird sie in die Urne hineingethan: und so ist ψῆφος γνώμην βάλλουσα, wenn gleich allerdings kühn und ungewöhnlich, doch wenigstens durchaus nicht unglaublich. Nitzsch, in dem Prooem. zu den Kieler Sommerverles. 1840, hat eine ähnliche Ansicht, nur dass er nicht γνώμην aus dem vorigen Verse hinzudenkt, sondern οἶκον in οἶκτον verändert, und dies als Object zu βαλοῦσα ansieht. Hiernach wäre also ἡ ψῆφος οἶκτον βάλλει: der Stimmstein legt Mitleid in die Urne, in keiner andern Weise gesagt als ἡ ψῆφος γνώμην οἰκτίρμονα βάλλει: aber man vermisste nun ein Objekt zu ὤρθωσεν.

V. 752. ἰὸν, ἰὸν nach dem Med. und einigen andern Handschriften, mit Hermann und Linwood, statt der vulg. ἰοὺ, ἰοὺ.

V. 757. γελῶμαι für γένωμαι, nach Tyrwhitt und Lachmann mit Hermann und Linwood. — Das Folgende, δύσοιστα πολίταις πάθον (oder ἔπαθον) erklärt man gewöhnlich entweder mit einem der Scholiasten als gleichbedeutend mit δύσοιστα ὑπὸ τῶν πολιτῶν ἔπαθον, oder mit einem andern Scholiasten, πολίταις δύσοιστα ὄντα ἔπαθον. So hat es auch Hermann genommen, und übersetzt: schwer von den Bürgern zu büssendes ist mir widerfahren. Es wäre aber doch wohl mehr als erlaubte Kühnheit, wenn Aeschylos ein Wort, dessen eigentliche Bedeutung nothwendig Jeden veranlassen müsste, es in Beziehung zu dem Subjecte des daneben stehenden Verbi zu verstehn, — ich er-

duldete Unerträgliches, d. h. was zu erdulden mir unerträglich ist, — statt dessen in Beziehung auf andere Personen gesetzt hätte, und überdies in einer uneigentlichen Bedeutung, was er um so weniger thun durfte, weil nur auf einem Umwege, den nicht Jeder leicht finden möchte, allenfalls dazu gelangt werden kann. Wenn Einer unerträgliche Verbrechen sagte für schwer zu büssende und deswegen freilich auch für den Thäter in ihren Folgen unerträgliche, so würde Jeder dies Epitheton passlicher für die Ausdrucksweise finden, als für den Gegenstand. Und ganz ebenso ist's wenn Einer sagt: ich erduldete Unerträgliches von Jenem, für: ich erduldete von Jenem, was er schwer zu büssen haben, und was also insofern auch für ihn unerträglich sein wird. Deswegen ist jene Deutung unserer Stelle schwerlich annehmbar. Aber auch *πολίταις* für *ὑπὸ πολιτῶν* zu nehmen ist nicht thunlich, weil diese Structur von *πάσχω* beispiellos ist. Ich habe mir deswegen erlaubt, die Stelle zu übersetzen als stände im Texte:

στενάζω; τί φέξω; γελῶμαι πολίταις.
δύσοιστ' ἔπαθον, ἰώ, ἰὼ μεγάλα τοι u. s. w.

Die Umstellung der beiden Worte ist wenigstens gewiss nicht zu kühn, und ebensowenig wohl die Wiederholung der Interjection, das Versmass aber ganz richtig.

V. 769. *πλευμόνων* mit Wakefield, für *δαιμόνων*, was aus dem verschriebenen *λευμόνων* entstanden ist.

V. 772. *ἐνδίκους*, für *ἐνδίκου*, nach Heath, mit Schütz, Hermann.

V. 802. *Παλαιόφρονα* ist sicherlich nicht anzutasten. Altgesinnt nennt sich die Erinys, weil sie an dem alten Rechte festhält, an den *παλαιοῖς νόμοις* V. 775, die jetzt von den *νέοις θεσμίοις* unterdrückt werden. Dass ich doch übersetzte, als läse ich *παλαίφρονα*, geschah lediglich aus Noth, weil sich für jenes kein schicklicher und in den Vers passender Ausdruck fand. — Im Verfolge dieses Verses ist entweder *κάτω γᾶς* zu lesen, wie Ahlwardt wollte, in dem Progem. zu den Greifsw. Sommervorl.

d. J. 1828, oder lieber noch *κατά τε γᾶς*, mit Dindorf in den Anmk. zu d. St.

V. 808. *δαναεᾶν*, für *δαμιᾶν*, mit Dindorf und Linwood.

V. 811. *καίτοι γε μὴν οὐ κάρτ' ἐμοῦ σοφωτέρα*, für *σὺ κάρτ'* mit Hermann.

V. 819. *ὕσ' ἄν*, für *ὅσην*, mit Ahrens, Rhein. Mus. 1844 S. 299. Das Doppelte *ἄν* ist gerade hier recht an seiner Stelle.

V. 823. *μηδ' ἐκζέουσ', ὡς καρδίαν ἀλεκτόρων* — für *μηδ' ἐξελοῦσ'*, mit Musgrave. Jacobs hat *μηδὲ ζέουσ'* vermuthet; und die transitive Bedeutung dieser Verben weist Lobeck nach, zu Soph. Ai. p. 92. Ob Homers *ἔρις θυμοβόρος* hier die Conjectur *ἐξέδουσα* rechtfertigen könne, bezweifle ich sehr.

V. 826. Da ich *πόλεμος οὐ μόλις παρών* ebensowenig als das dafür vorgeschlagene und angeblich auch erklärte *ἢ μόλις παρών* zu verstehen im Stande war, und von anderweitigen Verbesserungsvorschlägen mir einer immer schlechter als der andere schien, so habe ich mich begnügt, in der Uebersetzung etwas an die Stelle zu setzen, was wenigstens dem Zusammenhange angemessen ist. Jetzt führt mich Linwood's Anmerkung auf eine Erklärung, die ich wenigstens zur Prüfung vorlegen will. Linwood sagt: *οὐ μόλις* non parum valet. Vid. Herm. ad Viger. p. 22. Sensus est: „modo bellum vicinum sit, abunde eius nec parum esse velim.“ Wahrscheinlich hat er schreiben wollen: modo bellum ne vicinum sit; aber auch so ist die Erklärung falsch, weil für *οὐ μόλις* nothwendig *μὴ μόλις* stehn müsste. Wenn aber *οὐ μόλις παρών* richtig sein soll, so kann es nur Angabe eines factischen Verhältnisses sein, und nehmen wir *οὐ μόλις* für *ῥᾳδίως*, so würde Athene sagen: der Krieg, der sich leicht und bald einzustellen pflegt, bleibe ausser Landes.

V. 850. *ἐμμολῳ*, für *ἐνμολον*, nach Hermann; nur dass dieser *ἔμμολ' ον* schreibt.

V. 891. Ich habe übersetzt, als stände im Texte:

ὅ γε μὴν κύρσας

βαρέων πρὸς τῶνδ', οὐκ οἶδεν ὅθεν
πλῆγαι βιότου [προσέπταισαν.]

Ὅ γε μήν hat auch Linwood, für die Vulg. *ὁ δὲ μή* —. Im folgenden Verse rührt das *τούτων* der Handschriften ohne Zweifel von einem metrischen Corrector her, der *βαρέων τῶνδ'* geschrieben fand, und den durch Ausfallen der Präposition entstandenen Fehler zu verbessern suchte.

V. 895. *σιγῶν δ' ὄλεθρος*, mit eingeschobenen *δ'*, nach Hermann.

V. 900. Die Vulgata,

φλογμός τ' ὀμματοστερὴς φυτῶν
τὸ μὴ περαῖν ὅρον τόπων,

ist entschieden corrumpirt, und die verschiedenen Verbesserungsvorschläge scheinen mir alle mehr oder weniger verfehlt. Die Verbesserung, nach welcher ich, freilich nicht wörtlich, übersetzt habe, wird nun wohl Andern, namentlich solchen, die sich selbst an dieser Stelle versucht haben, um Nichts besser scheinen. Sie beruht auf der Annahme, dass der Fehler zunächst in dem *τὸ μὴ περαῖν* stecke, welches, wie man auch sonst emendiren mag, immer auf eine befremdliche Weise angefügt erscheint. Giebt man zu, dass *μή* aus einem verstümmelten *με*.. entstanden, und *τὸ* ein zur Füllung der Sylbenzahl eingeschobener Zusatz sein könne, so ergiebt sich mit der leichten Aenderung von *περαῖν* in *πέραν*, was auch Musgrave wollte, und von *ὅρον* in *ὅρου*, die Lesart:

φλογμός τ' ὀμματοστερὴς φυτῶν
μένοι πέραν ὅρου τοπων.

V. 906. *πρέπει*, für *τρέφει*, mit Hermann. — Im Folgenden, wo in den Handschriften *γόνος* gelesen wird, und der Vers um einen Iambus zu kurz ist, schreibt Derselbe *γόνος δὲ γᾶς* —. Ich möchte lieber *γόνον δὲ γᾶ*, weil mir *γᾶ* ein schicklicheres Subject zu dem Verbo *τίει*, als *γόνος*, und *δαιμόνων δόσιν* besser im Appositionsverhältniss zu *γόνον*, nicht aber als Object von *γόνος τίει* zu stehen scheint. Das Erzeugniss der Erde, der Ertrag der Bergwerke,

ist eben selbt die hermäische Gabe der Götter, welche die Erde zollt. Für *τίοι* ist übrigens wohl *τίνοι* zu schreiben.

V. 917 ff. Die handschriftliche Lesart:

νεανίδων τ' ἐπηράτων
ἀνδροτυχεῖς βιότους δότε κύρι' ἔχοντες
θεαὶ, τῶν Μοῖραι
μητροκασίγνηται.

hat Hermann dahin abgeändert, dass er V. 919 *θεαί τ' ὦ Μοῖραι* schrieb, so dass nun zweierlei verschiedene Gottheiten angerufen werden, erstens die *κύρι' ἔχοντες*, worunter die der Ehe vorstehenden Götter, namentlich *Ζεὺς* und *Ἥρα τελεία* nebst der Aphrodite verstanden werden sollen, zweitens die Moiren, die als Töchter der Nacht Schwestern der Erinyen von mütterlicher Seite seien. Hiemit ist nun zwar dem Uebelstande der Verbindung des *ἔχοντες* mit dem darauf folgenden *θεαί* abgeholfen, einer Verbindung, die Jeder, welcher weiss, unter welchen bestimmten Bedingungen ein masculinisches Particip auch in Beziehung auf Weiber angewendet zu werden pflegt, sogleich als ganz unmöglich erkennt; dagegen aber sind zwei andere Uebelstände hineingebracht. Denn die Bezeichnung der Ehegötter durch das blosse *κύρι' ἔχοντες* scheint denn doch etwas gar zu nackt und unbedeutend, namentlich der folgenden ausführlichen Verherrlichung der Moiren gegenüber: sodann aber ist ganz unerweislich, dass *μητροκασίγνηται* die hier angenommene Bedeutung habe. Nach der Analogie von *μητράδελφος*, *πατράδελφος* und des bei Homer öfters vorkommenden *πατροκασίγνητος* muss *μητροκασιγνήτη* die Mutterschwester sein, und es ist durchaus nicht glaublich, dass daneben auch die Schwester von mütterlicher Seite ebenso genannt sein sollte *). Deswegen darf die Lesart des V. 919 nicht verändert werden, und dass unter den Göttinnen, deren Mutterschwestern die

*) Man hat auch für *πατράδελφος* die Bedeutung Halbbruder von väterlicher Seite aufgestellt, aber ebenfalls ganz unberechtigt, wie ich schon zu Isaeus p. 281 bemerkt habe.

Moiren sind, sehr wohl die Charitinnen verstanden werden können, glaube ich in den erklärenden Anmerkungen zu dieser Stelle gezeigt zu haben. Fragt man aber, was doch wohl den Dichter veranlasst haben könne, gerade diese Art der Bezeichnung zu gebrauchen, die von der nahen Verwandtschaft mit den Moiren hergenommen ist, so darf ich wohl mit Hermanns Worten S. 114 antworten: dadurch wird angezeigt, dass die verwandten Moiren die Gaben Jener begünstigen und bestätigen möchten. — Im vorhergehenden Verse hat schon Schütz *ἔχοντας* für *ἔχοντες* geschrieben. Er durfte nur einen Schritt weiter gehn, und *κύρια* in *καίρια* verwandeln. Denn ein *βίοτος καίρ' ἔχων* wird hoffentlich Jedem genehm sein. *Καίριος* und *κύριος* werden öfters in den Handschriften verwechselt, z. B. Soph. Oed. R. 631.

V. 940. *κοινοφελεῖ*, für *κοινοφελεῖ*, mit Hermann. Wie Einer dagegen hat *κοινοθελεῖ* vorziehn können, zumal im Angesichte des folgenden *καὶ στυγεῖν μιᾷ φρενί*, ist mir räthselhaft.

V. 943. 4. Dass diese Verse bei richtiger Erklärung keiner Emendation bedürfen, ist in den erkl. Anm. gezeigt. Ueber den Hiatus nach *κράσεως* hat schon Wellauer auf Seidler de vers. dochm. p. 80 sq. verwiesen.

V. 960. *σφαγίων τῶνδ' ὑπὸ σεμνῶν* konnte Athene doch wohl nur dann sagen, wenn wirklich schon Opferthiere in der Nähe zu sehn waren. Da nun dies nicht glaublich ist, so habe ich *φαγγῶν* für *σφαγίων* gelesen.

V. 976. *φέγγος*, für *φέγγη*, nach den besten Handschriften mit Ahrens de causis quibusd. Aeschyli nond. satis emend. p. 7, Boissonade zu Theophyl. Simoc. p. 212 und Linwood.

V. 982. Dass vor diesem Verse etwas ausgefallen sei, ergiebt sich theils aus ausdrücklichen Zeugnissen des Alterthums, welche angeben, dass den Erinyen in unserer Tragödie der Name Eumeniden von der Athene beigelegt worden sei, theils aus der mangelhaften Construction, da zu *τιμᾶσι* V. 983 das Object vermisst wird, theils aus der fehlenden Erwähnung der Männer

in dem Festzuge, da doch V. 818 ausdrücklich den Eumeniden Verehrung παρ' ἀ ν δ ρ ῶ ν καὶ γυναικείων στόλων zugesagt ist, theils endlich, wie mich dünkt, aus der ganzen Natur der Sache so gewiss, dass nie hätte daran gezweifelt werden sollen. Da schon Hermann die Gründe, die hier entscheiden müssen, sowohl früher, als namentlich in der Recension von Müller's Ausg. der Eumeniden aufs bündigste und einleuchtendste auseinandergesetzt hat, so darf ich mich auch hier begnügen lediglich auf ihn zu verweisen. Der alte Erklärer, von welchem das Scholion zu V. 975 herrührt, muss die Stelle noch vollständig gelesen haben: denn während jetzt nur eilf Trimeter vorhanden sind, redet er von achtzehn, ιή, was in ιά zu verwandeln zwar leicht, aber schwerlich kritisch sein würde. Da mir eine Ergänzung der Lücke gerade hier wünschenswürdig schien, so habe ich statt der fehlenden sieben Verse ebensoviele zugesetzt, des Inhaltes, wie die verlorenen etwa gewesen sein möchten.

V. 990. Statt der offenbar verdorbenen Lesart,

καὶ τιμαῖς καὶ θυσίαις περίσπτας τύχᾳ τε,

die sich in allen Handschriften und alten Ausgaben, nur mit der Variante περισέπτᾳ oder περίσεπτα und τύχας oder τύχαις, findet, hat Hermann vorgeschlagen

τιμαῖς καὶ θυσίαις πυρισέπτορι τύχᾳ τε.

Mir kommt ein Ausdruck wie πυρισέπτωρ τύχα, ein mit Feuer ehrendes Glück, höchst unglaublich und von einer den Gottheiten erwiesenen gebührenden Ehre ganz unangemessen vor, und ich finde es wahrscheinlicher, dass τύχᾳ, τύχας, τύχαις, verschrieben, das wahre aber εὐχαῖς sei. So ergiebt sich, mit der erforderlichen Umstellung der Worte, die Lesart,

τιμαῖς καὶ θυσίαις τε καὶ εὐχαῖς περίσπτας,

welche dem strophischen Verse,

Νυκτὸς παῖδες ἄπαιδες ὑπ' εὐθύφρονι πόμπᾳ

vollkommen entspricht. Denn in diesem für εὐθύφρονι — εὔφρονι zu schreiben, wie Einige gewollt haben, ist ganz unnöthig.

V. 992. *ἵλαοι δὲ καὶ τᾷδ' εὔφρονες γᾷ*, für *ἵλαοι δὲ καὶ εὐθύφρονες γᾷ*, mit Hermann.

V. 993 4. *δεῦρ' ἴτε σεμναὶ πυριδάπτῳ*
λαμπάδι τερπόμεναι —,

In dem ersten dieser beiden Verse ist, um ihn mit dem antistrophischen, der, wie nicht zu zweifeln ist,

Παλλάδος ἀστοῖς Ζεὺς ὁ πανόπτας

gelesen werden muss, in Uebereinstimmung zu bringen, mit Hermann *σὺν* vor *πυριδάπτῳ* einzuschieben. Aber im zweiten Verse *λαμπάδι* in *λάμπᾳ* zu verwandeln, geht nicht an, weil *λάμπα* in der Bedeutung von *λαμπάς* unerhört ist, und in V. 365, worauf man sich beruft, weder die Bedeutung Fackel, wenn wirklich *λάμπᾳ* dort richtig wäre, schicklich sein würde, noch überhaupt *λάμπᾳ* stehen kann, sondern in *λάπᾳ* verwandelt werden muss, wie der entsprechende Vers 373 beweist. In unserer Stelle scheint *λαμπάδι* Nichts als das in den Text gekommene Glossem des gewählteren, übrigens bei den Tragikern von Fakkeln nicht selten vorkommenden Ausdruckes *πεύκᾳ* (s. Hesych. u. d. W.), welcher deswegen herzustellen sein wird. Denn die in dem antistrophischen Verse von Wieseler vorgeschlagene Aenderung *ἐς τόδε* für *οὕτω* hat keine Wahrscheinlichkeit.

Verbesserungen und Zusätze.

S. 21. Z. 5. für prosonificirt lese man personificirt.

S. 41. Z. 8. für Denn lese man Doch.

S. 76. Ueber die Stelle Eum. V. 443 habe ich aus ungetreuer Erinnerung gesprochen, ohne den Text oder Wieseler's Buch wieder nachzulesen. Jetzt sehe ich, dass Aeschylos nicht μεταίτιος sondern ἐπαίτιος geschrieben hat, und so fällt denn das von jenem Ausdrucke hergenommene Argument hinweg, doch, wie ich denke, ohne Nachtheil für die Sache, da die übrigen Argumente schon hinreichen, um die dort von mir bestrittene Aenderung, κείνῃ für κοινῇ, abzuwehren.

S. 84. Z. 5. Damit das eingeklammerte ἄμφω keinen Anstoss gebe, setze ich hier noch die zunächst folgenden Worte des Jul. her, die die Deutung desselben enthalten: τὸν μὲν ἐπάγοντα τὴν κατηγορίαν τοῦ δοκεῖν εἶναι συκοφάντην, τὸν δὲ, ὡς εἰκὸς, τοῦ δοκεῖν ἔνοχον εἶναι τῷ στοιχεύματα.

S. 123. V. 341. Wenn man die in den krit. Anm. aufgestellte Deutung von τέλεια gelten lässt, so könnte auch übersetzt werden:

Freie Vollziehung gewähre man unserem Wirken.

wobei aber freilich θεῶν unausgedrückt bliebe.

S. 124. V. 343. Der Zwischengesang konnte genauer so übersetzt werden:

Hat ja Zeus doch unsere
Blut'ge, verhasste Genossenschaft seinem
Saal zu nahen nicht vergönnt.

S. 139. Die Verszahlen 775 u. 780 sind in 675 und 680 zu ver ändern.

S. 149. V. 912 für Göttren l. m. Göttern.

S. 152. V. 979 für Ttreu l. m. Treu.

S. 153. V. 987 für Frommem l. m. frommem.

S. 193. Z. 13 v. u. für 175 l. m. 375.

Greifswald, gedruckt bei F. W. Kunike